Publications récentes du même auteur

CRITIQUE DE LA VIE QUOTIDIENNE
(vol. 1 : Introduction :
vol. II : Fondements d'une sociologie de la quotidienneté – *L'arche,* Paris)

INTRODUCTION A LA MODERNITE,
Editions de Minuit. 1962

MARX PHILOSOPHE
Presses universitaires de France, 1964

METAPHILOSOPHIE,
Editions de Minuit, 1965

LA PROCLAMATION DE LA COMMUNE,
Gallimard, 1965

LE LANGAGE ET LA SOCIETE,
Gallimard, coll. Idées, 1966

POSITION : CONTRE LES TECHNOCRATES.
Gonthier, 1967

LE DROIT A LA VILLE
Ed. Anthropos, 1968

LA VIE QUOTIDIENNE DANS LE MONDE MODERNE
coll. Idées, 1968

L'IRRUPTION : DE NANTERRE AU SOMMET.
Ed. Anthropos, 1968

En collaboration avec N. Guterman :

Morceaux choisis de Karl Marx, collection Idées, 2 vol. 1964

Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel, collection Idées, 2 vol. 1967

Morceaux choisis de Hegel, en cours de réédition chez Gallimard

HENRI LEFEBVRE

logique formelle
logique dialectique

PRÊFACE A LA DEUXIEME EDITION

éditions anthropos paris
15, rue Racine, PARIS 6e

Tous droits réservés

© *Copyright by Editions Anthropos* 1969

PRÉFACE A LA DEUXIÈME ÉDITION

Présentation générale

Ce livre, écrit en 1946-47, publié peu après aux *Editions Sociales,* faisait partie d'un ambitieux projet : un *Traité du Matérialisme dialectique* en huit volumes. Le premier volume : *Logique formelle, logique dialectique,* devait servir d'introduction aux volumes suivants. Il est le seul à avoir vu le jour. Dans quelles conditions ce projet a-t-il été abandonné ? Dans des conditions *politiques.*

En pleine période stalinienne, aggravée par le « jdanovisme », fut lancé en France un mot d'ordre : Science prolétarienne contre science bourgeoise. Mot d'ordre justifié, disait-on, par la situation mondiale, et qui transportait sur le terrain théorique la lutte de classes pratique (politique). A ce volume, dont on avait exigé qu'il ne parût point chez un éditeur « bourgeois », et qui passait pour une victoire sur les fanatiques staliniens (la lecture et l'exégèse de Staline suffisaient, d'après ceux-ci, à la « formation idéologique »), on adressa dès parution les plus sévères critiques. On lui reprochait de ne pas contribuer à l'élaboration d'une logique prolétarienne, révolutionnaire, socialiste. Les idéologues, prétendûment marxistes, qui soutenaient cette « orientation », si l'on peut dire, ne demandaient pas qu'on montre la logique inhérente au monde de la marchandise et à son déploiement. Ils ne demandaient pas une analyse de la cohésion interne, malgré

les contradictions, de la société bourgeoise (ou de la société socialiste). Non. Leur pensée, si l'on ose dire, se voulait plus radicale. Ils exigeaient d'une logique, en tant que telle, qu'elle eût un caractère de classe. Et si elle ne pouvait avoir ou recevoir ce caractère, ils rejetaient la logique. Le second volume, consacré à la méthodologie des mathématiques, aux rapports entre les mathématiques et les autres sciences, répondait encore moins à ces réquisitions (à cette inquisition). L'auteur ayant déclaré qu'il ne comprenait pas ce qu'on lui demandait, ni comment on pouvait substituer une vérité prolétarienne au principe d'identité ($A \equiv A$) ou à l'identité $(a + b)^2 \equiv a^2 + b^2 + 2ab$, l'ordre vint d'interrompre l'œuvre commencée. C'est-à-dire que l'éditeur rompit le contrat.

Pourquoi publier à nouveau, vingt ans après, ce volume ? Les objections ne manquent pas. Elles ne paraissent pas décisives. Ce livre voulait transmettre, c'est-à-dire *enseigner,* la pensée dialectique, selon un ordre didactique et théorique. Il n'a pas été remplacé. Dans ses imperfections, il reste seul ou presque. Le voici donc, *in extenso,* c'est-à-dire avec ses fragments contestables, ses passages scabreux, ses transitions risquées, ses illusions et ses erreurs, comme témoignage d'un effort méthodologique et théorique et pour un éventuel usage.

II. Hégélianisme ?

Parmi les reproches figurait en bonne place celui d'avoir « hégélianisé » la dialectique marxiste. Reproche inexact et témoignant d'une grande ignorance. Pour réfuter l'accusation, il suffit de considérer la place accordée aux mathématiques dans la connaissance. Le raisonnement mathématique apparaît sur le trajet qui va de l'abstrait (élaboré) au concret (connu). Il se lie à la *logique dialectique.* Comme celle-ci, il est *médiateur* entre la forme et le contenu. Alors que Hegel a rejeté hors de sa philosophie le raisonnement mathématique, entaché selon lui d'arbitraire, de constructivisme irréel. Il maintenait ainsi le droit absolu de la dialectique spéculative. En effet, chez

Hegel, la *logique* s'absorbe et se résorbe dans la dialectique. Elle n'occupe pas un degré propre, un niveau spécifique. Loin de correspondre à un mouvement *abstrait* de toute pensée, elle ne représente que *l'abstraction* de la dialectique. En même temps, le côté « opératoire » de la logique (règles de la cohérence du discours, de l'emploi des concepts, de la déduction etc.) disparaît dans l'emploi spéculatif de la dialectique. La critique du vieux principe d'identité (de non contradiction, de tiers exclu) va jusqu'à son abolition dans la dialectique spéculative, c'est-à-dire dans le système hégélien. Le difficile problème des rapports entre la logique et la dialectique (problème de la *médiation)* est ainsi supprimé. La logique n'est qu'une étape, historique et phénoménologique, de la dialectique. Après quoi, le système philosophico-politique nie non-dialectiquement la pensée dialectique. Et l'on pressent que l'Etat de type hégélien emploiera sa puissance à arrêter pratiquement le mouvement sans renoncer à se légitimer au nom de ce mouvement historique.

Les discussions autour de ces thèmes montrèrent :

a) comment la suppression du principe aristotélicien risque d'affaiblir la cohérence du discours, de rapprocher la dialectique de la sophistique, de supprimer la démonstration en général.

b) que ce principe, comme Hegel l'avait effectivement montré, porte en soi ses limites et son « Aufheben ». Le tiers exclu, c'est A qui n'est ni A positif ni A négatif (non-A). Le tiers, c'est déjà A neutre. Le tiers exclu est déjà inclus. Porté à l'absolu, le principe aristotélicien rend inconcevable la négation en proclamant l'identité métaphysique. La pensée, la réflexion (identité dans le re-doublement), la représentation deviennent impensables. Pris relativement, le principe mène au delà de lui-même. Reste à passer de la tautologie ($A \equiv A$, forme pure, transparente et vide) aux propositions ayant un contenu, sans rejeter ni infecter la forme parfaite.

Revenons sur le plan politique. La mystification contenue dans l'accusation d'hégélianisme n'était pas petite.

En vérité, le stalinisme, et lui seul, était hégélien ou plutôt néo-hégélien. Sans le dire. En affirmant une « coupure » philosophique. En rejetant sur d'autres l'accusation. Le matérialisme dialectique systématisé par Staline et sous lui se présentait en effet :

a) comme la *synthèse* entre un « noyau réel », le matérialisme, et un « noyau rationnel », la dialectique. Synthèse abstraite et définitive, opérée et proclamée sur le plan philosophique, sans se poser de questions à propos de la pensée dialectique comme méthode, de son rapport exact avec la théorie du matérialisme historique – en la détachant de l'hégélianisme, sans que le « renversement » de l'idéalisme hégélien la modifie, ni le « renversement » de la philosophie en général, à travers ce cas privilégié, l'hégélianisme, ni enfin le renversement révolutionnaire du monde à l'envers, légitimé et justifié par les idéologies, y compris les philosophies.

b) comme un exposé abstrait et impératif des « lois de la dialectique », lois imposées par décret. Lois de la pensée ou des choses ? Lois des processus ou de leur connaissance ? Le pseudo-concept du « reflet » répondait à toute question en mélangeant toutes les réponses. Le dogmatisme stalinien ne daignait pas observer qu'à penser dialectiquement selon ce modèle contraignant on perdait la cohérence, et que si l'on voulait sauver la cohérence, on perdait la dialectique ! Et cela notamment en manipulant la négation, abus dont il faut reconnaître qu'il eut une influence désastreuse.

En bref, le « dia-mat » stalinisé ne fut pas seulement une philosophie systématisée à partir du marxisme, critique radicale de toute philosophie et de toute systématisation. Ce ne fut pas seulement une idéologie restaurée à la suite d'une critique radicale des idéologies, une superfétation, une excroissance cancéreuse dans l'acception léniniste de ces termes. Ce fut une tentative de totalisation, un *système philosophico-politique* c'est-à-dire un néo-hégélianisme, une philosophie d'Etat et une philosophie de l'Etat, prétendu résultat final de la philosophie de l'histoire et de l'histoire

de la philosophie. La synthèse aboutissait à l'Etat stalinien renforcé. Elle réduisait l'histoire à la genèse de cet Etat, c'est-à-dire qu'il y a dans le stalinisme un historicisme néo-hégélien, présenté au nom du « renversement » de l'hégélianisme. Dans l'accouplement « philosophie-politique » qui caractérise la philosophie à son dernier stade, le terme important, c'est le second. Le philosophe propose, l'Etat dispose. Le stalinisme a réalisé la philosophie hégélienne, celle-ci annonçant la réalisation de toute philosophie, de toute la rationalité élaborée par les philosophes, dans et par l'Etat. Le stalinisme, système pratique, a donné la *vérité* du système spéculatif. Et c'est ainsi qu'il a mené à son terme une histoire, celle de la philosophie et celle de l'Etat, double histoire qui peut être enferme l'essentiel de l'histoire.

III. Le traité du « matérialisme dialectique »

Serait-il inutile de souligner, vingt ans après, l'originalité de cette tentative ? Il s'agissait de bien autre chose que d'une exégèse de Marx, d'une lecture ou relecture des auteurs « classiques. » Les dogmatiques ne s'y trompèrent point. Le traité voulait exposer le matérialisme dialectique non pas comme un système philosophique, mais comme un mouvement, comme un processus de connaissance allant :

– de l'abstrait (élaboré par la réflexion) au concret ;

– du formel (logique) au contenu (praxis) ;

– de l'immédiat à l'immédiat (développé par les *médiations* et notamment par celle de la logique dialectique) et du *moins* complexe au *plus* complexe. Déjà se manifestait une tendance anti-systématique qui ne devait pas porter chance à l'auteur, tant la tendance au système est prégnante au XXème siècle. A peine sorti d'un système terrifiant, *on* en cherche un autre ! Sur le plan théorique s'exprimait ainsi une idée durable, à savoir que la connaissance ne se rattache pas à une substance objective ou subjective qui « fonde » le système ou propose un modèle fixe, mais à la forme vide.

Il ne pouvait donc s'agir d'un néo-hégélianisme, mais d'un hégélianisme transformé par le renversement.

En premier lieu ce renversement de l'hégélianisme ne consistait pas en une substitution de la « nature » à l'idée, mais en une inversion du mouvement de la pensée, poursuivi à partir de la forme logique et non à partir de l'Idée substantialisée et mythifiée. Secondement, ce renversement de l'hégélianisme était proposé comme un renversement de toute la philosophie, *et comme cas privilégié (parce que théorique)* du renversement *(révolutionnaire)* du monde à l'envers (où l'effet est pris pour la cause, l'essence pour l'accident, l'intermédiaire pour l'essentiel, etc).

Cet effort pour briser la « circularité du système », comme on dit en Italie, n'a pas contribué à populariser la tentative. Il n'allait pas sans difficultés théoriques. La logique devait figurer comme un *moment* dans le processus : formellement élaboré, et cependant ouvert, non-clos (ouvert sur et vers la suite).

Autrement dit, comme un *moment* bien déterminé – celui de la détermination – dans un *mouvement* qui ne peut s'arrêter sans s'évanouir, celui de la pensée et de la connaissance. « S'évanouir », cela veut dire aussi bien disparaître, comme un esprit, que rester figé, comme un cadavre ; il y a des gens, qui se disent « penseurs », qui croient avoir et qui ont institutionnellement cette activité spécialisée et qui réalisent ce double sens de l'évanouissement. L'esprit, c'est-à-dire le mouvement, s'en est allé, et restant là, immobiles, des os, des coquilles, des fossiles. (De tels gisements, M. Michel Foucault les décrit, avec quelques complaisances, dans son « Archéologie du Savoir » ; mais pourquoi s'attarder ?).

IV. Logique et superstructure

Une théorie, diffuse plutôt que formulée, faisait de la *logique* une *superstructure* (d'abord de la société grecque, puis de la société médiévale, puis de la société capitaliste), liée à la philosophie, c'est-à-dire à une idéologie, (idéalisme de la classe des possesseurs d'esclaves, etc.)

Cette théorie est incompatible avec plusieurs textes de Marx et d'Engels, selon qui la logique et le droit (la

première née à Athènes, le second à Rome) ont traversé les époques, les modes de production, les transformations des rapports de production. Or, les superstructures s'effondrent avec les *structures* sur lesquelles elles s'édifient, avec les rapports de production constitutifs de leur « base. » Donc la logique et le droit ne sont pas des superstructures au même titre que les éléments caducs de la « culture. »

On peut se souvenir que Marx à propos de *l'art* pose la question du « charme durable » de l'art grec. La théorie des superstructures et des idéologies a été souvent reprise d'une façon grossière et puérile. A noter qu'il y a vingt ans environ, en plein dogmatisme stalinien, un texte célèbre de Staline vint littéralement arracher la langue (et la linguistique) à cette région des apparences idéologiques et illusions superstructurelles. Le mouvement communiste transformé en institution (avec son idéologie marxiste) avait pris un caractère vraiment étrange. Le mot d'ordre d'auto-critique couvrait l'absence d'auto-critique. Seul Staline avait la possibilité d'une pensée critique (et auto-critique !). Il ne fut pas question, après les textes staliniens sur la linguistique, de revenir sur la condamnation portée au nom de la théorie des superstructures contre la tentative d'élaborer une *logique dialectique.* La théorie, si l'on peut dire, de la *logique de classe,* et l'exigence d'une « logique prolétarienne » ou d'une « logique socialiste », accompagnaient la représentation d'une logique « superstructurelle. » La logique nouvelle, prolétarienne et socialiste, devait donc naître de la société socialiste, et par conséquent en URSS ! En société capitaliste ne pouvait se formuler qu'une *logique bourgeoise !*

Démêler cet écheveau idéologique, embrouillé à loisir et à plaisir par les bureaucrates de la philosophie, c'était pour eux difficile et compromettant. Ils préférèrent s'abstenir et intervenir brutalement.

V. Logique et superstructure (suite)

Que la logique ne puisse se définir comme une superstructure, solidaire des idéologies – qu'elle survive aux

transformations des modes de production (comme la langue) cela ne veut pas dire qu'elle soit immuable. Que la forme puisse s'abstraire du contenu, et le contenu de sa forme, cela ne veut pas dire qu'ils soient *indifférents*.

En particulier, la logique aristotélicienne correspondait-elle à ce qu'aujourd'hui on met sous le nom d'Aristote ? Ce n'est pas évident. Il y a *déplacement* de la logique aristotélicienne, en fonction de l'élaboration ultérieure (mathématiques, sciences). La logique, pour Aristote (Organon, Analytiques) c'est la théorie du *Logos* en acte : raison et raisonnement, cohérence du discours, langage du citoyen vivant dans la cité politique, cherchant les moyens de déduire pour convaincre (et non pour séduire), moyens différents de la sophistique, de l'éristique, de la dialectique ou art du dialogue. Mais pas absolument différents. D'où une ambiguïté qui a duré des siècles. De sorte que la philosophie appela parfois « dialectique » ce que nous appelons « logique », et inversement, sans voir dans la dialectique, dans la logique, une *méthode*.

En fait, l'histoire de la logique et de sa théorie, son affinement, la perspective de l'automatisation au moins partielle des opérations logiques, exigeraient un examen nouveau et approfondi.

Si la logique ne peut se confondre ni avec les superstructures, ni avec les idéologies (ou telle idéologie), ni avec les institutions (avec telle manière d'instituer et d'institutionaliser le savoir, pour le transmettre, pour l'utiliser, c'est-à-dire à la fois comme valeur d'échange et valeur d'usage, dans telle division sociale du travail), elle n'en a pas moins des rapports changeants avec ces autres aspects de la connaissance et de la « culture ». Il reste encore à expliquer comment la logique s'est transmise. Y eut-il toujours un enseignement ? La logique se transmettait-elle dans et par la pratique ? Etait-elle incorporée à la « chose écrite » ? Eut-elle un rôle, et lequel, dans les *structurations* du savoir et de la société, dans les *destructurations* sociales et mentales ? Le lecteur ne trouvera ici aucune réponse à ces questions, qui renvoient d'une part à

une théorie générale des idéologies, et d'autre part à une analyse de la cohésion des sociétés. Comment la cohérence et la cohésion s'imposent-elles ? Comment arrivent-elles à diminuer les contradictions, jusqu'au moment créateur d'histoire où les contradictions l'emportent ? Comment fonctionnent les régulations spontanées ou volontaires ? Quel est le rôle de la contrainte, de la violence et quel est celui de la logique ?

VI. « Pendent opera interrupta... »

L'auteur, non pardon, le « scripteur », prenant ici très au sérieux cette fiction, le rapport avec l'écriture, le rapport d'appropriation, le « speech act », pourrait montrer comment il tenta de reprendre l'œuvre brisée, et même de combler les lacunes du projet initial, d'en rectifier les erreurs. Il s'efforçait d'exister comme « sujet » !

Ainsi le volume *« Philosophic Thought in France and U.S.A. »* (University of Buffalo, 1950) contient un article intitulé : « Knowledge and social criticism » (pp. 281 & sq) qui constate et annonce la croissante importance du *discontinu* dans la pensée scientifique et la connaissance, ainsi que du rapport dialectique « continu-discontinu. » Non sans relier ce constat et cette prévision à des considérations politiques contestables, ce texte montre la fin d'une période théorique où dominaient le continuisme, le souci exclusif des transitions, en un mot l'évolutionnisme ; il montre la venue d'une époque opposée (et même d'une unilatéralité symétrique de la première).

Plus tard, dans d'autres textes, notamment dans *Métaphilosophie,* apparaît et se formule *« le principe de double détermination »* sur lequel on va revenir, ainsi que l'intérêt porté aux *lattices* (structures semi-rigoureuses).

Quelles que fussent sa vérité ou sa fausseté, ses mérites et ses illusions, sa stérilité ou sa fécondité, cette tentative de philosophie de la connaissance (et des sciences : méthodologie, épistémologie) à partir de la *forme logique* fut brisée dans des conditions incroyables de brutalité et de perfidie. Il serait facile aujourd'hui, vingt ans après, de dramatiser. A quoi bon ? On peut seulement dire en passant que cette

tentative, menée à bien, aurait rendu difficiles certaines illusions et constructions idéologiques (philosophiques et autres) aujourd'hui en vogue. A moins qu'on ne soutienne, au contraire, que l'échec brutalement provoqué de cette tentative montrait déjà l'inéluctabilité des illusions, des apparences, des mensonges. Et comment la violence intervient dans la connaissance, posant ainsi à sa manière la question de la vérité et de l'erreur, de l'apparent et du réel.

VII. Rectifications

Il n'en faut pas moins souligner, pour cette réédition, le caractère de l'ouvrage, dû aux circonstances. Il ne s'agissait ni d'un livre de vulgarisation ni d'un traité spécialisé de logique, mais entre les deux : d'un livre pédagogique, destiné aux étudiants, renvoyant à des textes et à des études approfondies (en particulier aux notes de Lénine sur Hegel).

De nombreuses questions, liées les unes aux autres, sont ici incomplètement traitées. Citons le rapport « conjonction-disjonction », la somme et le produit logiques, le calcul propositionnel, les opérateurs et les relations notées par « et » et par « ou », le rapport « clôture-ouverture », la saturation et la non saturation d'un système d'axiomes, les conditions dans lesquelles un corps de propositions peut produire (générer) des propositions nouvelles, etc. Certaines lacunes auraient été comblées dans les volumes suivants. D'autres n'ont été révélées que par des travaux ultérieurs, principalement ceux des logiciens (les dialecticiens étant absents).

D'après le principe de double détermination, formulé plus tard sans exposé méthodique, les déterminations d'un même terme ne sont pas seulement extérieures l'une à l'autre dans l'opposition, mais inhérentes l'une à l'autre dans le terme. Ce qui met en forme le caractère *dual* d'un grand nombre de propriétés intermédiaires (médiatrices) entre la forme tautologique vide et les contenus. Notion fondamentale pour la *logique dialectique*, conçue précisément comme médiation. Pour se formuler et se confirmer,

cette théorie exigeait non seulement l'analyse conceptuelle du langage et la mise en évidence des propriétés *duales* (signifiant et signifié, paradigme et syntagme, etc.), non seulement l'analyse logique des mathématiques (réunion-intersection, ordinal-cardinal, etc.) mais un approfondissement du concept de *vérité*. Un même énoncé peut être *vrai et/ou faux* (vrai et faux, vrai ou faux). Cela dépend du système ou modèle adopté, du référentiel. Ainsi se conçoit la *double détermination du continu,* problème resté longtemps en suspens et lié à la notion du *contenu* de la forme « pure ». Est-il fini, dénombrable ? Est-il infini, inépuisable ? Selon le modèle adopté, chaque proposition concernant le *contenu* est vraie et/ou fausse.

Dans l'orientation méthodologique de la double détermination, il n'est pas impossible d'introduire la thèse selon laquelle *ne peut se dire vrai que le falsifiable.* Sur le plan méthodologique, elle dialectise le rapport « vrai-faux », généralement conçu comme une incompatibilité radicale, fixe. Et cela sans écarter de ce rapport les règles de la cohérence (logique) (1).

VIII. Sur le zéro et la négation

L'une des plus graves erreurs théoriques contenues dans cet exposé, consiste en une tendance à identifier le *zéro* avec la *négation* (dialectique). Or un tel énoncé n'a pas de sens ou n'a qu'un sens erroné. Le « zéro » ne peut se concevoir, logiquement, que comme *neutre :* point initial ou final, commencement d'un ordre (ou d'un désordre) ou fin, partie vide d'un ensemble ou ensemble de mesure nulle. Si *nul* et *neutre* ont une relation, ils ne coïncident cependant pas. Exemples : dans un espace vectoriel, à *n* dimensions, où l'on considère l'ensemble des suites ordonnées de nombres, se définit selon

(1) cf. R. Boudon. *A quoi sert la notion de structure ?* Gallimard, 1968. D'après l'auteur, il n'y a pas de méthode structurale, mais une double référence — à un objet, à la forme logique — définit la validité d'un concept comme tel.

une loi de composition interne la somme de 2 vecteurs. C'est une loi de groupe abélien pourvu d'un élément *neutre*, le vecteur *nul*. De même, sur une somme de matrices (impliquant les propriétés de commutativité, d'associativité), se vérifie l'existence d'un élément *neutre*, la matrice *nulle*. Par contre, dans le cas des groupes multiplicatifs, c'est le nombre *1* (non nul) qui fournit l'élément neutre, puisque 1 × 1 = 1. Mais si l'on prend le groupe symétrique d'un réel modulo 1, il a pour élément neutre :, 9999... Arrêtons ici les exemples. Neutre et nul, en étroite relation, ne coïncident pas, c'est-à-dire que déjà ici apparaît le *dual*.

L'erreur mentionnée appelle quelques remarques :

a) une idéologie peut se mêler à des concepts et représentations scientifiques (ou logiques). Et cela de manière imprévue, qui se dévoile avec lenteur, « a posteriori ».

b) l'erreur concernant le zéro se retrouve dans les « classiques » de la pensée dialectique, à commencer par Hegel.

c) elle était évitable il y a vingt ans. Elle provient d'une « dialectisation » hâtive, intervenant au niveau de la logique. En ceci consiste « l'idéologisation. » Non sans implications et conséquences.

Cette erreur théorique avait pour suite, entre autres, l'impossibilité de dégager complètement la tautologie (la forme vide, transparente) comme élément neutre (idempotent) des pensées réfléchies (discours cohérents, avec un contenu, sur les « objets »). Il n'est d'ailleurs pas interdit de se demander s'il y a un rapport (et lequel) entre le néant de pensée, la forme vide qui annonce la connaissance, le néant qui met fin à l'être (la mort). D'où vient la puissance de cette forme, qui transforme la « nature » en la ravageant, qui met en mouvement l'histoire et pourrait un jour y mettre fin? Questions *métaphilosophiques* ne pouvant se poser dans, par et pour la seule philosophie, sur le modèle hégélien.

Oui, d'où vient la capacité de la forme « pure », qui peut séparer ce qui lui vient uni et joindre ce qui se donne

séparément ? A ≡ A. Tautologie. Transparence et vide. Réduction achevée du contenu. L'impensable : j'écris « A ≡ A » et j'ai déjà introduit, avec la répétition, la différence. Le moindre contenu, y compris cette différence, exige une analyse infinie. A partir de sa « négation » effective. Comment ? La transition du vide au plein, du « contenant » (métaphore !) au « contenu » (métaphore !), le premier transparent et le second opaque, ce projet transitoire qui construit en le constituant le trajet de la pensée dialectique à travers le moment de la logique dialectique, cette transition, où la surprendre, comment la suivre ?

A ≡ A. Donc A c'est l'affirmation. Déjà. Donc A ≡ A, c'est *déjà* « autre chose » que le vide. C'est déjà du plein. Qui affirme quoi ? La différence, la moindre, la *différence minimale,* la *répétition,* ne prépare-t-elle pas *la répétition de la différence ?* Ce qui n'ajoute pas une seconde et une *nième* fois à la première, mais porte la première différence à la *nième* puissance (cf. Gilles Deleuze : *Répétition et différence,* p. 8 & sq.)

Ainsi se déterminerait une *logique de la différence* qui coïnciderait, au moins partiellement, avec la *logique dialectique* esquissée dans ce volume. La logique de la différence inclurait – exclurait une logique de l'affirmation. C'est-à-dire la forme logique d'une théorie de l'action. Sans doute la position de A implique-t-elle *déjà* un acte, un vouloir, celui d'une volonté qui a déjà simplifié « l'objet », réduit les objets divers à l'objet quelconque, inventé une stratégie pour saisir les diversités à partir de l'identique....

La *logique de la différence* devrait d'abord déterminer (en chaque cas) la différence minimale et la différence maximale, l'*infimum* et le *supremum* de la différence considérée, c'est-à-dire d'un côté la transition entre l'identique et le différent, et de l'autre côté le passage de la différence à la contrariété et à la contradiction. Est-ce possible ? Voici un exemple célèbre :

On connaît le raisonnement par la diagonale. En partant de la suite (ensemble) des nombres entiers,

établissons le tableau (infini) des parties (sous-ensembles) de cet ensemble :

Entiers	1	2	3	4	5	6	7...
Pairs	0	+	0	+	0	+	0...
Impairs	+	0	+	0	+	0	+...
Carrés	+	0	0	+	0	0	0...
Cubes	+	0	0	0	0	0	0...
Premiers	+	+	+	0	+	0	+...
etc. . . .	.	.	.	.	.	.	.

. . . .

Considérons maintenant la diagonale et son inverse (c'est-à-dire la suite identique, différente minimalement, des nombres de la diagonale pris en sens « contraire »). Cette suite est une partie de l'ensemble différente de toutes les autres. Donc le tableau ne comprend pas toutes les parties de l'ensemble des nombres entiers. Or ce tableau infini est *dénombrable*. Il en résulte que l'ensemble des parties (sous-ensembles) de l'ensemble des nombres entiers n'est plus dénombrable (théorème de Cantor, démontré d'abord sur l'ensemble des nombres compris entre 0 et 1). Etant donné une loi générale, une suite infinie et ordonnée de grandeurs numériques distinctes, en tout intervalle existe un nombre n'appartenant pas à la suite. Ainsi *de la différence minimale naît la différence maximale.* Il y a génération et démonstration, constitution d'un champ et illumination de ce champ d'abord « aveugle » (cf. J. F. Desanti : *Les idéalités mathématiques,* section III, dont les thèses sont ici interprétées d'une façon différente de la sienne : dans une perspective dialectique et non phénoménologique).

Une proposition actuelle (1969) pourrait reprendre les positions et propositions de la *logique dialectique.* Quoi qu'il en soit, il n'y a pas pour la connaissance d'autre voie que celle qui part d'un néant de connaissance (empiriquement, l'ignorance, mais mise en forme, dégagée des représentations triviales, formulée dans un concept qui la signifie). Pas d'autre voie que celle qui part d'une telle

pensée *réduite*, c'est-à-dire d'une virtualité de pensée, pour restituer et réintégrer en le situant ce qui a été écarté momentanément. Ainsi se déterminent un *projet* (re-saisir le contenu) et un *trajet* (prescriptible : allant vers ce contenu), trajet qui sera le *même* à partir de la forme « pure » et cependant *jamais le même*, car poursuivi à travers les différences, les obstacles, les objets. Si l' *on* procède autrement, *on* part d'un état ou d'un acte (de penser) déterminés et limités, ayant déjà contenu fixé et structuré. On s'accorde une étape du « sujet » ou une « chose », ceci ou cela, érigé en « objet ». On se donne un modèle fixe, fascinant, que l'on doit suivre, imiter de façon asservie et servile. Les difficultés s'accumulent, donnant lieu et prise à des interprétations variées. Comment définir les chemins ? Comment s'y retrouver et s'y reconnaître ? Qui ? Quand ? Comment ? Pourquoi ? Où ? Le projet et le trajet restent incertains, et pourtant les parcours sont obligés. Incertitude et contrainte vont ensemble. *On* décrète le parcours, qui re-produit la démarche initiale et imite le modèle. C'est le dogmatisme philosophique.

D'où une méthodologie :

a) Le terme de départ (terminus a quo) est neutre (formel, nul), l'autre terme (terminus ad quem) étant une totalité, celle du savoir re-saisissant le *contenu* d'abord *réduit* (écarté).

b) Sur le trajet, au cours de l'accomplissement du projet de connaissance se rencontrent *des contenus*.

c) Ces contenus sont différents, divers, spécifiés, spécifiques (ce qui autorise la logique de la différence ou logique dialectique).

d) Chaque contenu appelle (à partir de la forme) une analyse infinie.

e) Il n'est pas question d' *objets* définitivement découpés ou isolés, de domaines séparés, de secteurs bien tranchés.

f) Tout parcours va du « terminus a quo » vers le « terminus ad quem » Il possède une double détermination : finie et/ou infinie. Il peut chercher le plus court

chemin ou s'égarer, aller en ligne droite, suivre une spirale, rester dans un labyrinthe.......

Cette méthodologie pourrait se nommer : *méthode dialectique à logique incorporée.* Non sans ironie. Comme préceptes auxiliaires, elle prescrirait de n'admettre aucune démarche analytique dans un domaine parcellaire (science ayant son « objet » déjà stipulé) sans la critique de ce domaine, et de l'objet, et de la démarche. Ce qui introduit l'indication et la prescription du *contrepoint dialectique* (le partiel dans le global et réciproquement - le négatif dans le positif et inversement - l'analytique dans l'exposé d'ensemble, et le contraire). En particulier, pas de visée du global sans critique de l'accès au global, sans examen attentif des réductions-extrapolations, sans détermination du degré de cohérence, précisément dans l'analyse des conflits et contradictions, la pensée se déplaçant sans cesse entre le pôle logique, *rationnel,* celui de la forme pure, - et le *pôle réel,* la « nature », le pratico-sensible, la praxis, en un mot, le contenu. A noter qu'il ne s'agit plus d'un « noyau » rationnel et d'un « noyau » réel à réunir, à fusionner par une magie philosophique, mais d'une pensée qui dispose d'un espace fini et/ou infini entre deux pôles. Cette pensée se meut dans le temps, mais s'inscrit dans l'espace ; elle y détermine son trajet, elle y réalise un parcours, et ne peut à ce titre se séparer de la *praxis,* de la « réalité ». Les notions philosophiques de trajet, de parcours et d'itinéraire, prennent ainsi un sens qui n'est plus philosophique. Toute pensée a une histoire, a son histoire, résumant et enveloppant un mouvement. Mais ce n'est plus l'histoire des philosophies, ni la philosophie de l'histoire.

IX. Orientation générale du traité

Malgré les difficultés d'un exposé à ce point concentré, on insistera ici sur les démarches théoriques prévues pour la suite du « traité du matérialisme dialectique ». En effet, elles devraient jeter un pont (ou plutôt consolider ce pont) entre la logique de la forme et la théorie des contenus et du mouvement dialectique, par la médiation de la logique dialectique.

a) L'exposé partait de la forme « pure », décantée de tout contenu, par une *réduction* conçue de telle manière que les contenus pouvaient et devaient se retrouver. De plus, le contenu, même réduit, se concevait comme illimité et infini par rapport au caractère fini et limité de la forme. De même, par rapport à la forme transparente et « pure » (vide, tautologique) tout contenu, même réduit au minimum, se concevait comme opacité à traverser, à percer, à mettre au jour.

b) La pensée mathématique se rattachait à des actes pratiques, relatifs à un contenu minimal : l'acte de *tracer* effectivement (avec un objet - le crayon - sur un objet - le papier) une ligne à partir d'un point A jusqu'à un point B, puis de *marquer* ces points et d'autres points (soit entre eux, à gauche ou à droite, soit au-delà d'eux sur la ligne prolongée) – ou à l'acte de *couper* (avec un instrument tranchant) le segment AB en C ou D, etc. – ou encore de *faire tourner* la ligne AB autour du point A, puis la feuille de papier (le plan) autour de l'axe AB avec l'acte de *plier* cette feuille. Ainsi s'introduisaient la *translation* et la *rotation* après les relations de symétrie (droite et gauche), après la commutativité, la distributivité, etc. On cherchait ainsi à re-produire le mouvement de la pensée mathématique, en l'attachant, non pas à des opérations abstraites et formalisées, mais à des opérations effectives. Les définitions du nombre dans le plan et dans l'espace, de l'imaginaire, du normal (normé) et des rotations (rotationnel, etc.) venaient à leur place, attachées à l'acte de « plier et faire tourner » et aux représentations de cet acte. La distinction entre les propositions démontrées (théorèmes) et les propositions initiales (axiomes) se liait à la différence entre la forme (pure et vide) et le contenu (effectif) introduit par ces actes. Il en résultait d'ailleurs que jamais la démonstration ne s'achève, ni du côté du commencement (règles opératoires) ni du côté de la fin (possibilité de « produire » des propositions, d'ailleurs mal explorée dans cette perspective).

c) Le passage de la réflexion mathématique formalisée au « réel », l'articulation, était envisagé à partir de l'examen

rétrospectif (généalogique, c'est-à-dire repris à partir de la naissance) de deux problèmes particuliers, de deux modèles historiquement définis, mais en cours d'épuisement :

- *le modèle harmonique :* un segment AB se réalise - se matérialise - en une corde vibrante. La pensée mathématique et physique naît comme la philosophie, comme la tragédie, « dans l'esprit de la musique ». On constate que le son, aérien, expressif, obéit à des lois numériques. Pythagore réfléchit sur la division de la corde en segments réels et cependant non découpés. Pour lui, la qualité et le nombre s'identifient dans les sons de la lyre. A quoi la pensée héraclitéenne répond : « Oui, mais la tension des cordes fait l'accord ». Les harmoniques (leur nombre, non fini, obéit à des lois simples) donnent lieu à des calculs qui vont jusqu'aux séries de Fourier et jusqu'à la fonction d'ondes.

- *le modèle planétaire* suggéré par de nombreux faits matériels et sociaux : un noyau central, entouré d'unités corpusculaires en nombre fini, retenues autour du noyau par des lois de dépendance.

Une partie du volume II et du volume III du Traité devait se consacrer à la genèse de ces modèles, à leurs interactions dans l'histoire de la philosophie et de la connaissance, à leur fécondité, à leur finitude (épuisement).

Il n'était pas encore question des images-clefs de la philosophie, à savoir le *mundus* (monde : trou, caverne, couloir ayant une ouverture vers la lumière) et le *cosmos* (disposition harmonieuse des corps et corpuscules dans une hiérarchie illuminée). Ni par conséquent d'une exploration de ces interactions un peu particulières, irréductibles à la combinatoire intemporelle et abstraite.

Ce fut plus tard, au moment d'une élaboration ultérieure, celle de la conception *méta-philosophique* (implicite mais seulement virtuelle dans le projet initial) que se découvrirent ces images-concepts, caractérisant les textes philosophiques et leurs contextes.

X. Sur l'histoire récente de la logique

Les recherches, élaborations, perfectionnements de la logique moderne ont donné un processus remarquable. La logique se dédouble :

a) d'une part, *formalisation* très poussée, avec les recherches sur la logistique, l'axiomatisation, la saturation des systèmes d'axiomes, les logiques modales et polyvalentes, la combinatoire universelle, etc.

b) d'autre part, les logiques concrètes, tendant vers la *praxéologie,* théorie de l'action et de la décision, théorie des stratégies et des jeux, etc. On peut aussi faire entrer dans cette rubrique les recherches qui prolongent la logique du concept, la logique transcendantale (Kant), la logique expérimentale et aussi la logique de la langue.

Notons à ce propos :

1) que les logiques récentes (par exemple les logiques « non-A », polyvalentes, etc.) ne peuvent se passer de la référence à la logique A (aristotélicienne) ;

2) *Très importante remarque :* le dédoublement mentionné laisse une place, entre les recherches orientées vers l'abstrait (vide) et celles qui vont vers le concret (pratique). Il y a là un blanc, une lacune, un manque. Peut-on le combler ? C'est ce que proposait la conception d'une *logique dialectique* (médiation entre la *forme* et le *contenu).* L'essentiel, dans le projet, c'était et c'est encore la *logique dialectique* (ni la pensée logique ni la pensée dialectique prises en soi). La suite, les pas en avant de la connaissance n'auraient-ils pas confirmé cette hypothèse ? vérifié l'intuition et la tentative ?

4) Cette élaboration annonce une théorie générale des formes. Il y aurait la *forme pure* (tautologie) et des *formes spécifiques* (symétrie, simultanéité, répétition, récurrence, etc.) déjà ouvertes sur des contenus, c'est-à-dire sur des mouvements et conflits. Il y aurait donc des contradictions entre *forme* et *contenu* et des contradictions *au sein des contenus* eux-mêmes (entre eux et en chacun d'eux).

5) A côté de la déduction et de l'induction, la méthodologie approfondie dialectiquement devait présenter des opérations nouvelles, telles que la *trans-duction,* opération de la pensée sur/vers un *objet virtuel* pour le construire et le réaliser. Ce serait une logique de l'objet possible et/ou impossible.

Autrement dit, le projet entier du « Traité du matérialisme dialectique » serait à reprendre, complètement dégagé de la systématisation philosophique, dont le plan initial n'a pas toujours évité les inconvénients. Conditions préalables : que l'hypothèse se vérifie, à savoir que la *logique dialectique* corresponde effectivement à la logique des différences, à la logique des oppositions, exigées et attendues par les développements ultérieurs de la pensée scientifique (et souvent interprétées de façon à liquider la pensée dialectique).

XI. Effacement de la dialectique

La pensée dialectique n'a pas poursuivi la marche ascendante et triomphale que l'on espérait pour elle à la fin de la seconde guerre mondiale. Pourquoi ? Les circonstances et conditions de son effacement sont multiples. Ne retenons que le contexte théorique. La pensée dialectique s'est changée en son contraire ; critique par essence, elle a donné un dogmatisme, avec systématisation abusive : le « dia-mat » officiel, institutionnel. Dans cette systématisation, le mot « dialectique », c'est-à-dire la pensée dialectique réduite à un mot, devint le support d'une idéologie, qui précisément liquide en acte la « négativité », la réflexion critique. D'autre part, la systématisation menée au nom de la dialectique (tendant vers la clôture du système au titre d'un mouvement qui exige l'ouverture) absorbait la logique dans la dialectique. Qu'advenait-il ? Faute de support logique, faute de référence logique, faute de règles d'emploi des concepts, et sans que cela l'empêche de se figer dans le discours dogmatique, la pensée dialectique ne se distinguait plus de la sophistique, de l'éristique. On sait que l'armée soviétique dût intervenir pour obtenir la réintégration de la logique dans l'enseignement universitaire et dans les écoles militaires, parce que les officiers, utilisant le vocabulaire dialectique, mêlaient à tort et à travers contrariétés et contradictions, ne sachant même plus rédiger un rapport cohérent ! On sait aussi comment les philosophes officiels, en URSS et ailleurs, fermes sur les positions

du *dia-mat,* s'opposèrent aux progrès de la science et de la technique : cybernétique, théorie de l'information, logique et recherche opérationnelles, etc.

Pour les défenseurs de la dialectique, cette dernière tendait à se restreindre en une procédure de « purification » mentale, à la critique des préjugés (Gurvitch)-(1), à la négativité philosophique, à l'esprit de contestation (H. Marcuse) (2). *La pensée dialectique a été attaquée à son point faible :* la liaison avec la logique. La logique a progressé, non la pensée dialectique. Chez ces penseurs la réflexion dialectique n'a plus ni fondement objectif ni référence théorique, ni base pratique, ni référence sociale.

Pour d'autres, l'emploi « rigoureux » des discontinuités supprime la dialectique, remplaçant les transitions par des coupures, écartant le transitoire de l'intelligible au profit des objets bien découpés, des structures bien établies. Dans cette mise en perspective, la dialectique n'est pas une méthode, mais une pièce de l'hégélianisme.

XII. Réduction de la dialectique ?

Il y a une *réduction dialectique,* mise en lumière depuis quelques années, bien distincte de la réduction phénoménologique, de la réduction sémantique. En effet, la réduction dialectique n'écarte le contenu que pour le retrouver : pour le situer et le restituer.

Le modèle exemplaire de la réduction dialectique se trouve dans le premier chapitre du *Capital.* Marx dégage de tout contenu la forme de la marchandise, la valeur d'échange. Il montre son caractère formel en le reliant explicitement à la forme logique « pure », puis à des propriétés duales (forme relative, forme équivalente). Laissant de côté la référence à la praxis (révolutionnaire ou non) il tente de *démontrer*-et si l'on veut ainsi s'exprimer,

(1) cf. Georges Gurvitch. *Dialectique et sociologie* Flammarion 1962, et toute la théorie de « l'hyperempirisme dialectique ». cf. toutefois les « procédés opératoires », *Dialectique et Sociologie, p. 190.*

(2) cf. *Raison et Révolution* mais aussi et surtout *l'Homme Unidimensionnel* conclusion, p. 277.

de donner un « fondement théorique » à la connaissance (critique) du capitalisme – en partant de la forme logique. Il expose donc, à propos de la valeur d'échange, la forme, la structure inhérente à cette forme, les fonctions qui en résultent (circulation monétaire, etc.) Puis il retrouve, élucidé, le *contenu* d'abord réduit, à savoir *immédiatement* le travail social (avec son mouvement dialectique : parcellaire – global ; qualitatif-quantitatif, etc) puis *médiatement* les rapports sociaux de production. Ainsi se déploie chez Marx le « Monde de la marchandise » avec sa logique immanente et la dialectique qui le porte, l'emporte et le ronge. Ce qui ouvre du même coup une voie, évoque une *théorie générale des formes.* que le traité ici résumé devait contenir et qui ne semble pas avoir perdu son intérêt. La tentative est à reprendre. Il s'agissait d'autre chose que d'une *épistémologie* consacrant et fixant en modèles la division sociale du travail intellectuel, constituant des noyaux isolés de savoir supposé défini et définitif.

Ceci dit, la dialectique elle-même peut-elle se réduire ? Peut-elle disparaître dans le formalisme ? Non. A diverses occasions, depuis quelques années, l'irréductibilité du mouvement dialectique, sa restitution ont été mises en lumière. D'un nombre fini d'éléments, signes sans signification (lettres, phonèmes) naît un nombre illimité de signifiants (les mots et phrases dont la combinatoire admet la répétition, dont la longueur n'est pas fixée).. D'où une *complexification* allant du fini à l'infini. Mieux : un conflit apparaît entre le métalangage qui se passe de référentiel (n'a pour référence et pour modèle que le langage lui-même, de préférence *écrit*) et les référentiels. De sorte qu'au bout d'un certain temps, cette « pratique théorique » permet de dire et d'écrire n'importe quoi, à condition de respecter les règles du métalangage. Et cependant, la notion de *production,* d'abord éliminée, réapparaît pour résoudre les contradictions et répondre aux questions ouvertes (Chomsky).

XIII. Sur la musique

Il peut paraître surprenant d'introduire des considé-

rations sur la musique dans une suite de réflexions sur la logique. Et cependant, est-ce plus étrange que de tenir compte des réflexions de Marx sur la marchandise (la valeur d'échange), qu'il relie à la forme « pure » de la logique ? La philosophie ne serait-elle pas née, elle aussi, dans l'esprit de la musique ? Ne peuvent-elles se transformer - ou mourir - ensemble ?

a) Le son est une sorte d'abstraction sensible ; purifié des contenus (les bruits), il est émis par un objet abstrait (un abstrait-concret) c'est-à-dire bien délimité et bien séparé du monde : corde tendue, tube parcouru par le souffle.Le continuum ainsi défini (beaucoup mieux que par les voix) se découpe de façon discontinue en *intervalles.* Qu'une partie de l'Orient n'ait pas séparé le son de la percussion (bruit), qu'il n'en ait pas moins affiné l'échelle sonore, laissons ici de côté ces faits. La forme sonore permet la constitution d'un ordre : d'un ensemble ordonné, avec un double aspect, continu et discontinu, qualitatif et quantitatif, théorique et pratique. Les intervalles s'articulent avec les timbres (harmoniques) liés aux sons « expressifs ».

b) La mélodie, qui se déplace sur l'échelle des sons et enchaîne des intervalles, et le rythme, qui occupe le temps, se distinguent d'abord. Tantôt domine la mélodie (chant), tantôt le rythme (danse). La musique grecque (occidentale) est tantôt liée au Logos et à l'Ethos (par la lyre) tantôt au Pathos (par la flûte, aulos), étant appolinienne ou dionysiaque. La mélodie et le rythme permettent à la fois la constitution et l'exploration du champ musical.

c) Au cours de cette exploration se découvre la structure de la forme sonore - du champ - en même temps que la fonction de cette forme (socialement : la fête et le drame, le chant et la danse). Ce qui frappe dès le début dans le champ exploré, c'est *l'identité des octaves.* Les Grecs y trouvèrent le principe du *système.* Il y a « système » puisqu'il y a identité du nombre et de la qualité sensible, identité et répétition des sons le long de l'échelle, propriétés déterminables, cycles et différences, etc. Une philosophie,

une pratique s'enchevêtrent et interfèrent (ainsi s'élabore peu à peu le *modèle harmonique* de la pensée).

d) *L'harmonie* est d'abord un élément subordonné - un troisième terme. On chante à l'unisson (à l'octave pour les hommes, les femmes, les enfants) encore qu'il ne faille pas en conclure que l'harmonie ait été inventée de toutes pièces en Occident, et lui soit réservée. Peu à peu croît en Occident l'importance de l'harmonie, simultanéité des notes, accords, sons fixes, verticalité; l'écriture musicale lui confère la primauté sur la mélodie. L'harmonie *se révèle rationalité* et même *logique* (rôle de la tonalité, renversement des accords, récurrence des enchaînements). Et cela en même temps qu'elle met en jeu les prolongements, les résonances illimitées des sons bien définis. L'harmonie semble le code du message musical, considéré comme langage. A tort. Elle n'en épuise ni le rythme ni la mélodie. Les controverses à ce sujet remplirent le XVIIIème siècle. L'harmonie conçue rationnellement (Rameau) s'intègre la mélodie et le rythme. Et cela à travers le romantisme, mû « inconsciemment » par la logique concrète de l'harmonie, par la réduction de l'objet musical à un langage.

e) Enfin, l'harmonie s'épuise, elle éclate. Elle montre sa *finitude.* Elle ne contient pas, elle ne dit pas l'infini mais seulement le désir de l'infini ; elle n'était pas divine, elle n'était pas inépuisable. A quoi laisse-t-elle place ? A une logique des différences qui ne privilégie aucun élément (a-tonalité) ? A un retour au rythmique, au modal ? A une combinatoire ? A un jeu aléatoire d'éléments pris au hasard dans les perceptions auditives ? A un mouvement dialectique « son-bruit », c'est-à-dire « forme-contenu » ? De toutes façons, la musique *s'ouvre* sur le temps et l'espace sensible (sur le possible-impossible). Si elle ne meurt pas, elle se transforme. Elle passe, comme la philosophie, (et peut-être comme d'autres activités « productives ») *au delà* d'elle-même.

XIV. Contradiction logique et contradiction dialectique

La contradiction dialectique n'est pas l'absurdité logique. Autrement dit, si la pensée dialectique se base (ou se « fonde ») sur ce que le logicien déclare absurde, voire même impossible, le dialecticien ne conçoit pas cette absurdité ou cette impossibilité comme telles ; il y voit au contraire un point de départ et l'insertion dans une intelligibilité qu'il déclare concrète. Il y voit même le « principe » d'une re-production dans et par la pensée de ce qui a été produit (généré) dans le temps, c'est-à-dire dans une histoire. Le dialecticien marxiste affirme qu'entre le *concept de production* et *la conception dialectique du devenir* il y a réciprocité indissoluble. Pas de production sans contradiction, sans conflit, à commencer par le rapport de l'être social (« l'homme ») avec la nature dans le travail.

Les propositions qui « expriment » une contradiction dialectique ne constituent pas une incohérence logique. Certaines illustrations fréquentes de la pensée dialectique sont à proscrire. Il ne suffit pas de montrer le blanc et le noir, puis le gris, pour légitimer la pensée dialectique. Ni de montrer une graine, une pomme de terre en germination, un embryon, de l'eau qui bout, etc.

Si les propositions relevant de la logique avaient un contenu, ou s'il y avait un contenu logique des propositions, la pensée dialectique serait en péril grave. Il en va autrement si la position logique par excellence est la tautologie, l'identité pure (transparente, vide, *neutre.)* Alors l'identité peut transparaître et ré-apparaître dans la contradiction dialectique. Elle manifeste cette contradiction comme concrète. La formulation des conflits apporte son contenu à l'identité tautologique, donc l'ouvre sur l'acte pratique. Enfin, l'identité coïncide avec l'exigence d'une « solution ». La contradiction dialectique s'identifie avec le problème (avec la « problématique »), ce que l'on s'efforce en vain de réduire en logifiant.

Quant au troisième terme, il est *déjà* partout. « Pas de deux sans trois. » Si l'on part du Topos ou des *Topoi,* il faut aussitôt montrer, à côté de l'isotopie et de l'hétéro-

topie, *l'utopie,* rapport et support irréductibles à la pure logique. Et voici le besoin, le travail, la jouissance – ou l'autre, l'autrui, l'étrange, etc. Chaque triplicité a son mouvement spécifique. Toutefois, le *dépassement* n'a de sens que dans un cas, celui de l'historicité. Il en peut passer pour la définition. Autrement dit, le troisième terme peut dégénérer, naître et bientôt disparaître, se figer, sans qu'il y ait « histoire ». Et inversement l'omniprésence des trois termes ne permet pas d'affirmer, sans référence théorique et pratique, l'universalité des processus nommés « dialectiques ». Une analyse critique de *l'historicité* devra se joindre à la logique formelle et dialectique pour en déterminer les bornes et l'issue.

XV. Sur la dialectique comme méthode

« La dialectique hégélienne est non pas une méthode de recherche ou d'exposé philosophique, mais la description adéquate de la *structure* de l'Etre, ainsi que de la réalisation et de l'apparition de l'Etre » (Kojève, Introd. à la Phil. de Hegel, p. 525).

Si la dialectique hégélienne ne peut se distinguer de l'armature (de la structure) du système hégélien, les affirmations méthodologiques de Marx à propos du *Capital* (remettre sur ses pieds la dialectique hégélienne, expression d'un monde à l'envers) sont nulles et sans portée.

« Dire que l'Etre est dialectique, c'est dire d'abord (sur le plan ontologique) qu'il est une *Totalité* qui implique *l'Identité* et la *Négativité.* C'est dire ensuite (sur le plan métaphysique) que l'Etre se réalise non pas seulement en tant que *Monde naturel* mais encore comme un *Monde historique* (ou humain), ces deux Mondes épuisant la réalité du réel objectif (il n'y a pas de monde divin). C'est dire enfin (sur le plan phénoménologique) que le réel objectif existe empiriquement et apparaît non pas seulement comme chose inanimée, plante et animal, mais encore comme *individu libre historique* essentiellement temporel ou mental (qui lutte et qui travaille). » De cette interprétation, F. Châtelet tire les conséquences (Cf. « Hegel »,

Seuil, Paris, 1968) non sans un dogmatisme et une arrogance qui s'expliquent si l'on pense que la philosophie instituée et spécialisée continue aujourd'hui d'appuyer son autorité sur des institutions, sur la permanence (triomphalement constatée) et l'autorité de l'Etat.

Cependant, reportons-nous à la *Logique* de Hegel et à sa lecture par Lénine (ni les anti-hégéliens systématiques ni les néo-hégéliens n'ont encore tenté de le discréditer comme « romantique. »)

La logique ne peut se concevoir comme seule science de la forme de la pensée, séparée de tout contenu ; en effet, la forme de la pensée est déjà poussée au-delà d'elle-même et ne peut rester pure (purement formelle). Avec ses préoccupations pratiques (politiques) Lénine saisit très bien que chez Hegel la méthode « n'est pas une démarche séparée du contenu de la doctrine » (cf. E. Fleischmann : *La science universelle ou la logique de Hegel,* p. 354). Pour Hegel, la science est le fruit du travail intellectuel des générations, qui ont « réduit le chaos empirique » à des notions, à des principes, à des vérités, bref à la pensée (id). Pour Lénine comme pour Hegel, le concept se développe en surmontant les oppositions de la forme et du contenu, du théorique et du pratique, du subjectif et de l'objectif, du « pour-soi » et de « l'en-soi » (cf. *Cahiers de Lénine sur Hegel,* p. 154, coll. Idées, 1968). La méthode ne doit pas dédaigner la logique formelle, mais la reprendre. Qu'est donc cette méthode ? C'est la conscience de la forme, du mouvement interne du contenu. Et c'est « le contenu lui-même », le mouvement dialectique qu'il a en lui, qui le pousse en avant, forme comprise. A l'ancienne logique, la logique dialectique ajoute la saisie des transitions, des développements, du « lien interne et nécessaire » des parties dans le tout. Elle montre à la fois le lien, sa nécessité, et «« l'origine immanente des différences », c'est-à-dire, selon Lénine : « la logique intérieure objective » du développement et la « lutte des différences polarisées. » La logique ressemble à la grammaire, mais « telle qu'elle apparaît au linguiste... » (p. 157) car la

grammaire est une chose pour celui qui s'approche d'elle, autre chose pour celui qui revient à elle enrichi d'un vaste savoir. Ainsi et seulement ainsi, la logique offre « l'essence de cette richesse », la richesse de la représentation de la nature, du monde, de l'histoire et de l'esprit. En lui-même, le système de la logique, n'est que le « royaume des ombres. »

On ne saurait mieux dire qu'il n'y a dialectique (analyse dialectique, exposé dialectique ou « synthèse ») que s'il y a *mouvement* et qu'il n'y a mouvement que s'il y a processus historique : *histoire*. Que ce soit l'histoire d'un être de la nature, celle de l'être humain, (social), celle de la connaissance ! C'est ce que disait (non sans le dé-nier et le re-nier) Hegel et que Marx et Lénine redisent (en le prouvant, en le *faisant.)* L'histoire est le mouvement d'un contenu, engendrant des différences, des polarités, des conflits, des problèmes théoriques et pratiques, et les résolvant (ou non).

La notion structuraliste de coupure (discontinuité) est venue embrouiller l'affaire. Il y a discontinuité (coupure) historique (et politique) en 1842-43 quand Marx rompt avec la théorie hégélienne du droit et de l'Etat. A l'histoire, il attribue d'autres forces motrices, d'autres causes et raisons, un autre sens. Et d'abord, elle continue. Le moteur du mouvement historique n'est pas la raison, mais la pratique sociale (y compris les classes et leurs rapports dans la pratique industrielle). Le support de la rationalité ne se trouve ni dans les classes moyennes (fonctionnaires, bureaucrates) ni dans la bourgeoisie, mais dans la classe ouvrière, etc. Cependant, Marx conserve, en le dépassant le concept de l'histoire. Il retient, notamment, la thèse de la *lutte à mort*. Pour qu'il y ait l'histoire, il faut que des forces en présence mènent leur conflit jusqu'au terme, jusqu'à résolution par une victoire et une défaite. Pour Marx, l'esprit du monde, le « Weltgeist », ce n'est plus Napoléon, c'est la classe ouvrière, dont la *négativité n'a plus rien de spéculatif.* Marx reprend ainsi la *méthode dialectique* (immanente, analytique et synthétique, en ce qui concerne tout processus historique).

Reste qu'il ne faut pas « dialectiser » à tort et à travers, et s'installer spéculativement dans le processus, même si l'on conçoit *régressivement* son départ et *progressivement* sa fin. Comment Marx procède-t-il pour suivre le capitalisme et la société bourgeoise dans leur totalité sous son double aspect : dans le temps (formation et dissolution) et dans l'actualité (cohérence, auto-régulation) ? Pour atteindre l'histoire, il ne part pas d'une étude historique. Répétons-le une fois de plus : il part de la logique. Il dégage une *forme,* la valeur d'échange. Il en montre la *structure* (un ensemble d'équivalences) et le *fonctionnement* (échange, circulation, constitution de l'argent et de la monnaie). Puis il passe au *contenu :* le travail social productif, avec ses péréquations cohérentes, les moyennes sociales (productivité moyenne d'une société donnée, etc). Il atteint ainsi *l'historique* (division du travail, accumulation du capital, formation de la bourgeoisie).

Selon le mot de Lénine, le *Capital* ne peut se comprendre sans la *Logique* de Hegel. Réciproquement, il montre (littéralement : il exhibe) le rapport : logique formelle – logique dialectique – dialectique (méthode et théorie).

Et maintenant, supposons que la stagnation fige le mouvement par décrets et volonté de l'Etat, par « structurations » forcées et contraintes. Supposons que par hypothèse l'on place « théoriquement » les états stationnaires au-dessus des transitions, l'équilibre en dehors du développement et au-dessus. La dialectique perd ses droits. En même temps que l'histoire et l'historicité, c'est-à-dire que le mouvement. Mais alors la pensée dialectique se change en langage dialectique, qui recouvre et cache non pas seulement les conflits et contradictions dans le « réel » mais sa propre contradiction entre lui-même et le réel. La pensée dialectique se transforme en son contraire : en une *idéologie,* mais perfectionnée, sachant dissimuler son caractère idéologique.

De connaissance, celle des mouvements historiques, et de projet révolutionnaire transformant le «monde», la pensée dialectique se change en projet d'action étatique figeant le

monde, arrêtant l'histoire : destruction du mouvement, auto-destruction de soi en tant que mouvement, affirmation en tant que métalangage.

XVI. La double détermination

Ce principe, pièce importante de la dialectisation de la logique et de la « logicisation » de la dialectique, va plus loin qu'il ne semble à première vue. Il ne s'agit pas seulement des couples « disjonction-conjonction » ou « appartenance- exclusion », ni des propriétés duales.

Je trace avec le crayon une ligne AB. J'accomplis ce trajet en une fois, d'un trait. Je puis le refaire, marquer un point C et concevoir ensuite qu'avec des ciseaux je coupe en C la ligne AB *finie*. Je recommence maintenant l'opération et j'imagine qu'à la manière du démon de Maxwell, je deviens de plus en plus petit, indéfiniment, et de plus en plus voisin de la pointe de plus en plus fine – proche d'un point – de mon crayon. Dès lors, n'importe quel fragment de la ligne AB se place devant moi comme suite *infinie*. Je me rapprocherai indéfiniment de C sans jamais l'atteindre.

Chaque point se révèle point d'accumulation et accumulation de points. Surprise : c'est l'ordre parfait (du continu) qui surgit, qui prend forme devant moi, démon imaginaire et logicien. C'est le *même* (segment) qui se révèle *autre* et *l'autre* qui s'identifie au même : *fini* et/ou *infini*.

Passons à la question si controversée du *sujet*. Le rapport du « je » et du « monde » ne peut se concevoir dans l'étrange et l'étranger, sans l'autre et l'autrui, le proche et le lointain, qui sont *mêmes* (deux aspects du *même* rapport). Jusqu'à ce « je » que je suis, le « monde » parvient par deux voies : l'histoire entière, le passé, le temps biologique et social – la biographie individuelle, le temps singulier. D'un côté, un infini, un ordre lointain. De l'autre, un ordre proche, le fini, *ma* finitude. Ma « présence. » Ne serait-ce pas la *double détermination* de « mon » « être humain », de ma « subjectivité » ? Je ne suis rien, et je suis totalité. Je suis un infime détail dans le monde, et je suis le monde. Je suis une petite chose, et je suis Dieu (s'il y en a un !). Mais ceci, je peux le dire (et je ne puis pas ne pas le dire) de

n'importe quel *autre* qui dit « je ». C'est *l'unique* et c'est le *substituable,* l'absolu et le relatif. « Ma » conscience raisonnable, substituable – je me mets à la place d'un autre par la pensée – est relative. Mon corps, non substituable, mortel, est un absolu. Le « sujet » semble s'évanouir ? Mais je suis *les deux* (l'infini et le fini, l'unique et le substituable, le relatif et l'absolu), bien que ce ne soit pas sous le même aspect, dans une identification confuse, mais dans une *identité* (double).

En ce sens, *la conscience, c'est l'inconscient.* Autrement dit, la conscience et l'inconscient « sont » la double détermination, la double dénomination, du même (acte), de la même *(identité).* Le même (acte) pourra donc se dire en termes de conscience, de « moi », de sujet – et d'inconscient, de désir. Mais ce ne sont pas seulement deux langages pour dire la même chose (ce qui serait redondant, pléonasmatique, et dissimulerait l'identité vide, la tautologie). La double détermination révèle la différence qu'elle enveloppe, dans une identité concrète.

La tentation naît toujours de *substantialiser* une détermination, soit le fini, soit l'infini, soit la conscience (le « je », le « moi », le « sujet »), soit l'inconscient ; et de construire ainsi un *modèle philosophique.* Or l'opération échoue toujours, parce qu'en forçant une détermination, on perd, on abolit l'autre.

XVII. Double détermination et logique dialectique

Approfondie, la logique formelle n'interdit pas la pensée dialectique. Au contraire : elle en montre la possibilité, elle en ouvre l'exigence, et l'attente, et le trajet ; elle en « fonde » la nécessité. La logique formelle renvoie à la dialectique, par la médiation de la logique dialectique. Après quoi, ce mouvement se renverse, et la logique formelle n'apparaît plus que comme réduction du contenu, abstraction élaborée, élément neutre (vide, transparent) de toute démarche.

Il y aurait à reprendre la démonstration ébauchée mais incomplète, dans la première rédaction de ce Traité.

a) Des arguments très forts se tireraient de l'analyse, inaugurée par les logiciens, les philosophes, les linguistes, de propositions singulières, telles que : « Elle ne pleure pas parce qu'elle a mal... » Enoncé affirmatif si le « locuteur » s'en tient là. Enoncé interrogatif et hypothétique si l'on indique : pourquoi donc pleure-t-elle ? Enoncé disjonctif si le locuteur précise : « Elle ne pleure pas parce qu'elle a mal *mais* parce qu'elle doit s'en aller. »

L'analyse logique ou sémantique découpe et démembre la phrase en propositions ; cette analyse est fausse. « Elle ne pleure pas » ; or, elle pleure, et la phrase signifie qu'elle pleure ! Ainsi l'affirmation s'énonce par la négation. Il est vrai qu'elle pleure. Cette affirmation a « valeur de vérité. » Ce qui ne suffit peut- être pas à réconcilier la vérité avec la valeur, mais témoigne d'une recherche pour réunir les deux déterminations (pour élargir les notions relatives au rapport du signifié et du signifiant).

b) La notion de *logique concrète* et celle de *logique dialectique* convergent. Par logique concrète, on peut entendre la recherche de rapports entre *l'ordre proche* et *l'ordre lointain* dans l'espace, dans le temps, dans le discours, etc.

XVIII. Logique dialectique

Pour la situer comme médiation, on peut proposer le tableau fléché suivant :

Forme ⟷ Identité ⟷ *Logique formelle*

↓

Différence
↓ } *Logique dialectique*
Contrariété

↓

Contenus { Contradiction
↓ } *Théorie des mouvements dialectiques*
antagonisme

De la logique formelle relèvent les relations abstraites et générales, telles que « inclusion-exclusion ». De la logique dialectique dépendent les relations duales et plus concrètes, telles que réciprocité, complémentarité, double détermination, et aussi récurrence, symétrie, répétition et différence, etc. Ce schéma, qui n'a rien de nouveau, est-il satisfaisant ? Non. En particulier, les seuils qui séparent les niveaux restent mal déterminés. La place de la *différence* peut donner lieu à des controverses. Enfin, les démarches de la réflexion, telles que la déduction et l'induction, ne sont pas situées.

Voici un autre schéma :

Identité abstraite (contenu réduit)	⟷	Différences	⟷	*Identité concrète* (dialectique)
↓		↓		↓
Universalité (moment)	⟷	*Particularités concrètes*	⟷	Singularités (moments)
		Raisonnements		

Selon ce tableau, la logique dialectique coïncide avec la logique concrète, elle-même définie par la différence. Le domaine de la logique formelle s'étend de la tautologie à la démonstration, de la cohérence à la stabilité. Ce qui ne va pas sans menaces dans le domaine de la dialectique.

Et cependant, il y a les mouvements dialectiques (s'il y a, dès le mouvement né, *historicité!*)...

XIX. Logique dialectique (suite)

On peut concevoir sous ce vocable un enchaînement aussi dépourvu de contenu que possible, mais ne pouvant s'en affranchir, et qui traiterait non seulement d'oppositions formalisables (réductibles à des opérateurs) comme « inclusion-exclusion », « conjonction-disjonction », mais d'oppositions plus concrètes, telles que : « ouvert-fermé. » Ce qui permettrait l'étude analytique de rapports déterminables, intermédiaires entre la forme et le contenu :

ouvert = entrée → { boîte noire , et/ou parcours connu } → sortie (trajet)

fermé { extériorité ou cohérence (interne)
opacité et/ou transparence (interne) }

Peut-être faudrait-il ajouter à ce domaine mixte certains rapports tels que :

{ partie partition(dans la théorie des ensembles)
pliage découpage(dans le mouvement général de l'abstrait au concret, ou plutôt de *l'abstrait scientifique au concret saisi* comme tel).

Sans doute pourrait-on aller jusqu'à concevoir une *logique des paradigmes* (oppositions pertinentes, le rapport formel donnant un contenu à la forme logique pure et vide). Est-ce concevable ? Oui, puisque la connaissance actualise, appelle « in praesentia », un ensemble de termes qui ne sont jamais donnés tous ensemble dans le « vécu » mais sont « in absentia » (non simultanément réels) bien que saisissables à partir de chaque terme. (J'écris que j'écris, et je prélève « je » parmi les pronoms, « écris » dans la conjugaison, selon une structure syntactique qui me permet de *produire* cette phrase). L'actualisation d'un paradigme ne fait rien et cependant elle fait tout. Elle n'ajoute rien à l'ensemble sinon le constituer en tant que tout, en le subordonnant à un enchaînement en acte. *La logique dialectique,* dans ce cadre, serait le mode opératoire des actualisations, montrant le caractère total, spécifique, ouvert, des ensembles paradigmatiques. Elle étudierait la présence-absence et la cohérence interne des codes ainsi que leurs rapports avec les messages « structurés » (produits effectivement).

A noter que l'on peut considérer paradigmatiquement la suite des nombres entiers, par exemple. Ce qui intègrerait

à la logique dialectique la théorie des ensembles. Est-ce suffisant pour préciser son « statut théorique » ?

XX. Logique et idéologie

Si l'on accepte la définition marxiste de l'idéologie (à savoir que ce n'est pas seulement une re-présentation incomplète et mutilée du « réel », mais d'abord une présentation de ce réel qui le renverse, le met la tête en bas - et ensuite qui voile et dissimule ses contradictions) on conçoit comment la logique, séparée, fétichisée, peut servir l'idéologie, ou même *servir d'idéologie* (être une idéologie).

En ce sens, la philosophie entière, en tant qu'idéologie, a interprété la logique et présenté la logique comme interprétation du monde (grille fixée sur le « monde », faisant miraculeusement disparaître le chaos et l'enchevêtrement des conflits, substituant *magiquement* l'ordre au désordre, la transparence à l'opacité). Toute la métaphysique s'est édifiée par extrapolation et réduction, à partir de la logique.

Que la forme logique se change en magie, c'est encore parfaitement visible et sensible dans l'idéologie contemporaine. Et notamment dans le structuralisme, sans oublier le formalisme et le fonctionalisme systématisés. Pas plus qu'une autre, cette magie n'est innocente. Elle recèle une stratégie ou des stratégies (de *classe,* à travers la priorité et la primauté de l'abstraction fétichisée, philosophique ou scientifique). L'idéologie a une fonction *politique.*

L'analyse dialectique présuppose la forme logique, qui permet de mettre en évidence et les contradictions et leur « hiérarchie » (contradictions essentielles ou subordonnées, aspect principal de la contradiction ; cf. le texte connu de Mao-Tse-Tung « Sur la contradiction », Oeuvres, collection U, p. 148 et sq.) L'analyse dialectique *dévoile,* dissocie les contradictions emmêlées dans le noeud de leur unité. Elle permet donc de dévoiler les idéologies comme telles, y compris celles qui se greffent sur la logique et la dialectique.

Aujourd'hui, l'analyse dialectique prend entre autres

formes celle de *l'analyse institutionnelle,* qui saisit du dedans et du dehors l'implication des idéologies et des institutions. Ce qui ne va pas sans une critique en acte ; l'analyse implique un analyseur, une diagnose et un diagnostic.

XXI. Logique et idéologie (suite)

On peut concevoir une polarisation de la connaissance et de la pratique, allant du *pôle logique* (tautologie vide et transparente) au *pôle du contenu* (pratique sociale, rapport avec des « objets réels », résistants, opaques).

Plus une proposition ou suite d'affirmations se rapproche du pôle logique, moins elle a un contenu conflictuel mobile, dramatique et historique, lié aux rapports de classes, aux structures sociales, aux objets de la perception sensible et de la « nature ». Cependant, cette implication peut se voiler d'idéologie, servir de prétexte ou de support à une idéologie (Par exemple telle représentation de l'espace, apparemment formelle, peut recéler une idéologie ; l'espace mental, homogène, isotope, dès lors qu'il est présenté ou représenté comme social, *est* idéologique).

Poser un savoir absolu ou bien une substance initiale (le sujet ou l'objet érigés en vérités métaphysiques), les projeter dans une transparence, cela définit une idéologie, la philosophie. Ce qui semble transcendant ou *inconscient* parce qu'inhérent à *toute* activité consciente, à *toute* opération mentale, n'est-ce pas la logique ? Elle donne l'impression du transcendant ou de « l'inconscient » par sa présence-absence. Et cependant, elle est l'inverse de l'absolu métaphysique : *le relatif intégral* (intégré en toute relation - intégrant les rapports, relations, spécificités et différences). Il est donc nécessaire à ce propos de dénoncer *l'illusion* philosophique qui objective, substantifie, réifie.

La pensée métaphysique peut alors se représenter polairement. Il y aurait :

a) La métaphysique de la substance, de « l'être » (selon *l'identité :* « l'être est », « l'être est ce qu'il est »).

b) *la métaphysique du sujet* (selon *l'identité :* « je suis ce que je suis », le « je » absolu ; cf. Fichte).

Dans les deux cas, l'identité logique est identifiée au contenu absolu (hypostase). La pensée métaphysique extrapole en introduisant un contenu fictif (idéologique) dans la forme et en l'identifiant à la forme. Alors que *l'identité logique est l'élément neutre, vide, transparent, de toute pensée.* Y compris de la pensée dite philosophique.

Il serait d'ailleurs facile de montrer comment beaucoup de « penseurs » modernes oscillent entre deux postulats :

a) les implications du fonctionnement de « l'esprit » se « réduisent » à la forme logique, guide de la réflexion, ordonnant et jalonnant les chemins de la pensée.

c) Ces implications (dont on connaît le caractère « transparent et vide ») n'en constituent pas moins un système clos, une substantialité qui reste *« inconsciente »* dans le fonctionnement réel de la pensée (Cf. C. Lévi-Strauss,*La Pensée sauvage,* p. 328, où se manifeste pleinement cette confusion latente). (Cf. également du même auteur, « Le Cru et le Cuit », pp. 19-20 et de nombreux fragments sur l'inconscience de l'esprit).

XXII. Logique de classe ?

La théorie logique des classes (classement des propositions ou rangement des choses) ne peut s'identifier à la théorie sociale et politique des classes. Il ne s'agit pas du même *niveau* de réalité, de réflexion, d'élaboration conceptuelle. Même s'il y a connexion et si la théorie des classes, socio-logiquement, comporte la « logique sociale ».

A parler rigoureusement, peut-on introduire ces termes : « logique de classe » ? Non. Si l'on conçoit la logique comme l'élément transparent et vide, inhérent et immanent à tout ensemble enchaîné avec cohérence de pensées ayant un contenu, la logique est « neutre ». N'importe quel « on » pris parmi les classes moyennes peut *raisonner* ou *déraisonner,* discourir de façon incohérente ou correcte ; peut-être cet « on » déraisonne-t-il plus facilement et plus fréquemment qu'un prolétaire habitué à une pratique

étroite en des lieux définis, ou qu'un « intellectuel » habilité soit à la logique soit à la rhétorique. Mais cet « on », s'il raisonne *correctement* enchaînera logiquement des mots et concepts. La logique sert toutes les classes (de même que la langue). Pourtant, elle n'est « neutre » qu'en tant qu'elle est *vide* et qu'impliquant la possibilité de penser, elle n'est pas *une* pensée. Aucune pensée, aucune idée, aucune « réflexion » ayant objet et contenu ne peut être complètement neutre. Pas même les mathématiques ! Elles ne sont pas neutres en tant qu'elles servent, entrent dans la pratique « sociale », donnent lieu à une pédagogie qui s'adresse à certains et non pas à d'autres, etc. Toute pensée *a* un contenu, un objet. En même temps, elle *est* une volonté, un choix. Quelle proposition ne porte pas de responsabilité ? Aucune. Qui pense innocemment ? Personne.

Par métonymie et abus de langage, on peut parler d'une *logique de classe* lorsqu'un *contenu politique* est traité logiquement, systématisé, érigé en règle et norme sociale. Une *stratégie de classe* menée jusqu'au bout, impitoyablement, obéit à une telle logique. Elle inclut ou exclut, par la loi et par la mort, par violence. On peut ainsi parler d'une logique ou logistique de l'espace, d'une logique de l'urbanisme ou de l'objet (des objets), de la vie quotidienne, ou de la « scientificité » etc. Ces « logiques » systématisantes peuvent légitimer une sorte d'extrêmisme théorique ; on l'évite par le recours à un « statut épistémologique » encore plus contestable parce qu'entérinant ainsi et précisément ainsi la division sociale du travail (intellectuel). *Avec ces réserves,* la logique concrète, la « praxéologie » révèle sans doute toujours une « logique de classe », une stratégie soit apparente soit cachée dans une idéologie et inhérente à ce voile « idéo-logique ». Toute étude socio-logique serait celle d'une logique sociale et politique, d'une logique de classe. Et cependant, la forme logique, qui convient à toutes les « logiques de classe », à toutes les stratégies de classe, n'a pas en elle-même un caractère de classe. S'il y a une « logique de la répression », ou une

« logique de la terreur », on ne peut confondre le contenu avec la forme, mettre au compte de la forme le contenu qu'elle reçoit. Il en va de même quand on parle d'une « logique de la passion », ou d'une « logique de la volonté », ou même d'une « logique de l'éphémère », « de la mode », etc. De même, la logique de *la* différence en général relève de la logique dialectique ; mais on pourra parler, avec quelques réserves, de la logique *d'une* différence, de *telle* différence *singulière* - si quelqu'un la pousse jusqu'au bout, l'affirme avec force et rigueur.

XXIII. Qu'est-ce que la logique ? (Logique et langage)

Dans l'hypothèse ici maintenue (malgré les obstacles et difficultés) la logique n'est pas :

a) une substantialité, plus ou moins élaborée en concepts, plus ou moins mise en forme, en provenance des « objets » ou d'un absolu (Idée) ;

b) une modalité du *sujet* (de la réflexion, du redoublement réflexif à *propos* des objets) ;

c) un « corpus » (un code général, un système formel) ;

d) un « fondement épistémologique » ou une « science des sciences » fondamentale.

Elle se définit comme et par une transparence initiale et non finale pour la pensée réfléchissante - finale et non initiale pour la pensée qui cherche à saisir en eux-mêmes des contenus,des objets dans la praxis. Ce *double mouvement* est nécessaire pour définir la logique, lieu commun, *élément neutre* des ensembles ordonnés (de façon généralement incomplète) par la pensée. Ce qui la distingue des autres sciences de ces ensembles ordonnés, y compris la linguistique et la sémantique. Prise avec ses règles (prescrivant la cohérence) la logique serait un *thesaurus* plutôt qu'un *corpus*.

Ceci ne va pas sans une liste d'interdictions dans le domaine du savoir, corrélative d'une liste de permissions (et de transgressions) dans la littérature. Sa cohérence est d'un autre type. Le savoir se fonde, si l'on peut dire, sur

l'interdiction de la métonymie (le passage de la partie au tout et du tout à la partie doit être strict) et plus encore sur la proscription de l'anacoluthe. Il se fonde aussi sur l'interdiction de la métaphore et sur la suppression des blancs (les vides se comblent, les sauts laissent place à des enchaînements, etc.) En ceci, la logique n'entre pas dans la sémantique générale. Elle la domine. La thèse d'après laquelle le tout n'est rien de plus que l'assemblage des parties et cependant en diffère, étant quelque chose de plus et d'autre que les parties et leur somme, cette thèse est inhérente à la logique dialectique.

Si la logique est une science, et si elle implique grammaire et syntaxe du savoir (normes et enchaînements), elle ne se réduit ni à la linguistique ni à la sémantique ; ce n'en est pas moins la *logique dialectique* qui assure le passage de la tautologie formelle à la logique des propositions, des propriétés - à la logique concrète, à la logique mathématique, algébrique, etc.

On pourrait dire que la logique dialectique établit le langage du dénombrable, celui de l'incomplètement ordonné, mais qu'il reste le non-dénombrable, et le rapport *dialectique* entre le continu et le discontinu (le lieu de pénétration de la logique dialectique dans le temps et le mouvement dialectique, lesquels relèveraient toujours d'une historicité). Mais cette formulation n'est pas encore satisfaisante.

XXIV. Logique et langage

La logique formelle, avec la logique dialectique adjointe, ne serait-elle pas une sorte de « degré zéro », inhérent et immanent au degré premier (dénotatif) et au degré second (connotations, discours sur le discours métalangage, rhétorique ou systèmes sémiotiques dérivés) ? Le premier degré se définissant comme « langage-objet », le degré zéro pourrait se réduire à la forme « pure ». Sans que cette mise en place dépende d'un modèle linguistique particulier, celui de Hjemslev, de Jakobson, de Chomsky. Mais en leur convenant à tous : leur *lieu commun.*

Toutefois, des questions troublantes se posent. Y a-t-il un degré suprême ? Un code dernier ? (code de l'idéologie ? philosophie ? système d'interprétation ultime ?). Y aurait-il renvoi de code en code, de degré en degré, vers l'illimité, vers l'indéfinissable ? Ou bien n'importe quel décryptage peut-il se soutenir, se maintenir, s'affirmer ? Le résidu de la réduction, de la « purification » (qui écarte le contenu) est-il irréductible ? Y a-t-il un contenu dernier, en deçà des degrés connus et connaissables, des lexies successives et types de discours, ce contenu relevant d'une ontologie ?

Réponse : pas de code ultime, pas de métalangue philosophique, de décryptage suprême, d'herméneutique établie. Au-dessous du degré zéro, en deça de tout langage, de tout code, de toute forme, il y a le niveau sub-linguistique : le désir, sa trame temporelle dans l'espace. Au dessus du *nème* degré assignable et désignable, il y aurait la *pensée dialectique* (irréductible à l'idéologie, aux connaissances fragmentaires, aux types de discours codifiés) qui enveloppe l'ensemble.

Mais toute difficulté ne disparaît pas. Il n'est pas question cependant de rétablir dans ses droits l'antique philosophie. La problématique est telle que la philosophie, nécessaire, ne suffit plus. On passe à la *métaphilosophie*, en y comprenant *la théorie générale des formes*, qui cherche le lien entre les formes abstraites et les formes concrètes, entre le mental et le social. Et la critique de tout métalangage, y compris celui qui veut se donner pour philosophie, pour décryptage absolu, pour herméneutique souveraine.

XXV. Logique et langage (suite)

Comment n'y aurait-il pas correspondance (et correspondance assurée, articulation) entre la grille des lieux (topies) et la grille du langage, toutes deux posées sur une « réalité » infiniment complexe et chaotique – contradictoire – la *nature* que le lecteur-acteur lit et déchiffre (l'un en l'autre, l'un par l'autre), pour agir et connaître ?

Les deux grilles ne coïncident pas, ne sont pas identiques, mais toutes deux se composent de trajets et parcours, mouvements *produits* par une action. Toutes deux emplissent du temps et occupent de l'espace. Sur chacune on va d'un « point » à un autre « point » et pas forcément ni toujours par le plus court chemin mais par une diversité de chemins, les uns directs et les autres détournés. Comment ces grilles s'appliqueraient-elles l'une sur l'autre ? L'une à l'autre ? Ce sont deux codes distincts et liés à un même message, indistinct, celui de la « nature ». Dans leur interdépendance, il y a distance et différence. Que le « sujet » puisse s'écarter de « l'objet » et le « subjectif » (mental et social) aller de son côté, c'est indispensable. Que la langue se constitue dans son lieu propre, au-dessus de la nomenclature des « topies » occupées par des choses et des gens, et l'enveloppe, c'est inévitable. La logique (inclusion-exclusion, relations d'appartenance et de refus) ne jouerait-elle pas *aussi* ce rôle : articuler les grilles ? Mais c'est seulement en tant que *vide* (tautologie) qu'elle est partout présente et partout absente. Dans la violence tumultueuse comme dans le silence, au fondement comme au sommet, à la base comme aux clés de voûte, ne trouve-t-on pas des tautologies ? Le désir, c'est le désir (tout et/ou rien). La pensée, c'est la pensée, et l'être c'est l'être. La nature, c'est la nature, et l'ordre dans une société de même. Où s'arrêtent les redondances ? les saturations ? devant les contradictions. La logique est à la fois en deçà des oppositions telles que « signifiant-signifié », « parole-langage », ou « parole-écriture » et au-delà. Elle leur est à la fois interne et externe. Inéluctable au langage, le langage la suppose. Les contradictions « né-mort », « nombre-drame », « désir-réalité », etc. relèvent de la pensée dialectique. Quand à la logique dialectique, elle implique ces oppositions et d'autres encore, découvertes en chemin (la coupure et la suture, le pli et la fissure, l'angle et le bord, etc.)

De son côté, le désir ourdit sa trame et son drame. Il ne dispose pas d'une grille déterminée, posée sur « le

monde ». Il doit passer en se servant des différentes grilles pour se dire et se réaliser. Serait-ce l'aspect *dynamique* d'une « réalité » dont les « topies » seraient le côté statique ? Conception simplifiante et réductrice. Ce que trame le désir interfère et s'entrelace avec les grilles des lieux et des mots : le désir de l'un avec le désir de l'autre, le désir d'être désiré ou de se désirer, et le désir du désir - les trames du désir avec les lieux et les non-lieux, avec le dit et le non-dit et l'impossible à dire. L'espace se parsème de signes du permis et de l'interdit. Le désir se voit assigné et consigné. Il tombe dans le besoin. Il devient l'u-topique. Et c'est ainsi qu'il surplombe et sous-tend, qu'il enveloppe les *topies,* qu'il les détruit en les survalorisant. Qu'il devient l'essentiel en se faisant accidentel, et l'éternel en se révélant l'éphémère.

XXVI. Logique, topique, dialectique

Au commencement fut le Topos. Et le Topos indiquait le monde, étant lieu ; il n'était pas en Dieu, il n'était pas Dieu, car Dieu n'a pas de lieu et n'a jamais lieu. Et le Topos était le Logos, mais le Logos n'était pas Dieu, étant ce qui a lieu. Le Topos, en vérité, c'était peu de choses : la marque, la re-marque. Pour marquer, il y eut des traces, celles des animaux et leurs parcours, puis les signes : un caillou, un arbre, une branche cassée, un cairn. Les premières inscriptions, les premiers écrits. Si peu qu'il fût, le Topos c'était déjà « l'homme ». Au même titre que le silex tenu en main, le bâton levé avec intention-bonne ou mauvaise. Ou le premier mot: Le Topos, c'était le Verbe, et quelque chose de plus : l'action, « Am Anfang war die Tat ». Et quelque chose de moins - le lieu, dit et marqué, fixé. Ainsi le Verbe ne se fit pas chair, mais lieu et non-lieu.

Partir du lieu, mental et social - lieu de l'identité et de la différence - *lieu marqué* (donc détaché) et *nommé* (lieu dit), donc lié et relié, pourquoi pas ? La direction et l'orientation, le trajet et le parcours vont d'un lieu vers un autre. Il y a dès lors *l'autre lieu* (marqué, séparé, distinct,

mais le même : l'isotopie) et le *lieu-autre* (marqué, lié, rejoint : l'hétérotopie). Et il y a enfin et aussi l'ailleurs et le nulle part, le voisin et le lointain (l'ordre proche et l'ordre large), c'est-à-dire l'autre et l'étranger. L'espace, ensemble de lieux, est d'abord marqué, c'est-à-dire *jalonné et orienté.* La forme du quadrillage et la forme concentrique vont ensemble, avant d'être séparées. La grille d'espace, dès le début complexe, avant d'être réduite, comporte d'abord les *quatre coins* de la rose des vents, des cieux (nord, sud, est, ouest) et leur rencontre terrestre. Et donc *le haut et le bas* (le ciel et la terre). Et dans ce cadre, de multiples possibilités, trajets et parcours. Et *l'ici et l'ailleurs* (le centre et l'horizon, le ciel et l'enfer). Donc *l'u-topie* (*l'anti-lieu* par rapport au *lieu commun).* Il n'est d'ailleurs pas inutile de rappeler avec force que l'espace social n'est pas seulement espace mental mais espace de comportements. Et que c'est dans le comportement (pratique), non dans la re-présentation, que le temps mental se réalise socialement.

La grille de l'espace, jusqu'aux simplifications analytiques et rationalistes (industrielles et urbaines) a toujours été un *treillis.*

XXVII. Sur l'arbre et le treillis

L'image ou représentation globale de la connaissance a été empruntée à *l'arbre :* l'arbre de la science et l'arbre des sciences. Dans une série de travaux scientifiques, y compris en mathématiques et en linguistique, cette image (ou si l'on veut, ce *symbole*) a été formulée, schématisée. L'arbre est un graphe ; il se retrouve dans la théorie des ensembles et des structures.

Or une série de recherches, allant de la logique algébrique et de l'algèbre de Boole à l'analyse de l'espace social (urbain) permettent d'introduire les treillis et d'affirmer la « supériorité » scientifique du treillis sur l'arbre, sa *validité* et sa valeur de vérité plus hautes.

Sur un arbre, le trajet d'un point à un autre est obligé (contraint et unique) ; il passe inévitablement par tel et tel sommet et par la hiérarchie des sommets. Il ne se définit

que par des relations binaires (bifurcations, dichotomies, etc). L'espace est ainsi complètement *ordonné*. Tandis que les treillis et semi-treillis permettent de multiples parcours pour aller de chaque point à chaque point (et même un nombre illimité de parcours).

L'arbre est la figure (graphe) de l'organisation bureaucratique ; il en explicite la structure à la fois mentale et sociale, pratique et théorique ; il régit la projection de l'ordre hiérarchique-bureaucratique, dans de multiples domaines (aussi bien la physiologie du système nerveux que le fonctionnement des machines à informer - que l'espace urbanistique !).

Bien que l'arbre et le treillis n'aient pas une différence « qualitative » à ce point poussée chez les logiciens et les mathématiciens, on peut introduire une « valeur » dans ces formes, le critère et le référentiel étant la pratique (sociale). Le treillis implique et permet une rationalité affinée, plus *complexe*. La notion de complexité ou plutôt de *complexification*, l'idée d'après laquelle la pensée va du complexe (analysé par réduction) au plus complexe (saisi par re-production), comme la pratique sociale elle-même, ces thèses reposent sur des bases scientifiques et non sur des arguments philosophiques. On peut supposer qu'aujourd'hui une série de procédés analytiques portant sur l'espace et ses « applications » pratiques vont se déplacer de l'arbre vers le treillis. Y compris l'analyse de l'espace mental et social, de la connaissance, du langage, des processus sociaux, de la réalité urbaine. A noter qu'il s'agit d'espaces non complètement ordonnés, c'est-à-dire de structures semi-rigoureuses (lattices) et non de structures rigoureuses comme le croient ou paraissent le croire les structuralistes.

En imitant (parodiant) le discours idéologique de M. Michel Foucault, on dirait que *l'arbre* (le schéma, le graphe) appartient à l'archéologie du savoir, et le *treillis* à son actualisation. De même que *l'urbanistique* supplante, dans « l'épistémè », *l'ergologique*.

XXVIII. La problématique

Il n'est pas question de masquer les incertitudes, voire les faiblesses de la pensée dialectique. Par exemple, elle n'est pas « opératoire » au sens devenu courant de ce terme. Ni ses concepts théoriques, ni ses lois et règles ne permettent de ranger, de classer, de séparer - de découper et d'agencer - quoi que ce soit. D'où la violente controverse entre la pensée dialectique et l'idéologie (dogmatisme) structuraliste, qui réduit, extrapole, en se greffant sur une conception philosophique de la logique. Bien plus : les concepts de la pensée dialectique concernent les transitions, les passages (par exemple d'un mode de production à un autre, d'une structure à une autre) que l'on tend à *exclure* de l'intelligibilité définie par la stabilité. Le structuraliste n'aime pas les processus. La structuration n'évite pas les processus de *déstructuration* et pas davantage la *formation des structures*. Le structuraliste aime encore moins qu'on montre les déstructurations qui agissent au coeur des structures, dès leur formation.

La portée opératoire de la pensée dialectique ? Elle est globale, c'est-à-dire *politique*. Elle implique *l'historicité* et perd son sens s'il n'y a pas ou s'il n'y a plus histoire. Dans ce cadre global, elle permet *de mettre à leur place* (subordonnée, secondaire) les concepts opératoires que chaque connaissance parcellaire tend à ériger en absolus par la voie idéologique.

Thèse : la faiblessse de la pensée dialectique ne fait-elle pas sa force ? Il en va de même pour le concept de *l'aliénation*. « Dénoncée comme équivoque et pré-scientifique par J. - M. Domenach aussi bien que par L. Althusser, la notion hégélienne - marxiste d'aliénation trouvait un champ d'application dans l'étude de la vie quotidienne et suscitait de violents débats... » (A. Schnapp et P. Vidal-Naquet : « Journal de la commune étudiante », 1969, introd. p. 10). Effectivement, la notion d'aliénation n'est ni opérationnelle ni formalisable. Et cependant, elle *révèle* les conditions et situations concrètes. Un degré supérieur de connaissance ne s'atteint-il pas, si l'on porte au langage, au

concept théorique, le « vécu », le fait que le sentiment de l'aliénation suscite des actes, des énergies ?

La polarité « connaissance-spontanéité » n'a pas à *réduire* ce dernier terme, ni la *forme logique* le pôle de la praxis ! S'il est vrai que l'action et la pensée *se développent* au sein des contradictions, et que ces contradictions apportent un contenu à une pensée qui sans elles se replierait sur des tautologies, il n'en est pas moins vrai que le discours et l'action (la parole comme l'écrit) impliquent la forme, exigent la cohérence, recourent à la médiation de la logique formelle et de la logique concrète (des différences) et s'efforcent de résoudre les problèmes qui surgissent avec les contradictions.

XXIX: Problématique (suite)

Il n'est pas certain que la pensée dialectique, aujourd'hui, puisse *résoudre* (en le dépassant) le conflit qui oppose, sur le plan de la réflexion philosophique, le *sens* (la signification) et la *vérité*.

On sait (*on* ne le sait que trop !) que l'illusion et le mensonge ont un sens, que le fictif et l'imaginaire n'en manquent jamais, que *l'idéologie* (même convaincue de mensonge, dévoilée comme idéologie de classe) n'est pas dépourvue de signification et que celle-ci peut s'intensifier jusqu'à se réaliser idéo-logiquement. Mais il n'y a pas que la « re-présentation », les inventions étranges dans le champ de la connaissance, les erreurs et les ombres. Il y a aussi *l'art*. Dans la mesure où l'art existe (mais peut-être meurt-il et serait-ce sa vérité ?) il y a en lui apparence, illusion et fiction sinon mensonge, et peut-être *liberté conquise par l'apparence* sur le réel, sur les normes. Toute *oeuvre* n'est peut-être qu'un *moyen* au service d'une action, d'une stratégie...

La vérité ? A supposer qu' *on* la sauve, ne serait-elle pas à la fois impuissante et triviale ? Elle rencontre le réel, lorsqu'elle dévoile, démasque, met à nu, amène au jour, révèle les illusions et mensonges. A-t-elle encore cette capacité critique ? Et si elle l'a, si elle se sauve en tant que

vérité, où conduit-elle ?

La pensée dialectique peut-elle aujourd'hui, sur le plan théorique, ne pas creuser cette contradiction jusqu'à la rendre insupportable ? Va-t-elle déclarer (décréter) que la vérité étant révolutionnaire, c'est la destruction des apparences, des illusions, des mensonges, des idéologies, qui doit se produire ? Ne risque-t-elle pas de se changer elle-même en affirmation idéologique, ce qui exclut la vérité dans la mesure exacte où la vérité détruit l'idéologie ?

La dialectique va-t-elle recourir à la logique pour définir la « valeur de vérité », et le *sens du vrai* ? L'histoire et l'historicité unissant *vérité* et *sens,* que reste-t-il de cette union dialectique, de cette détermination liée aux perspectives historiques ?

Pour ce qui concerne la connaissance, il y a d'un côté non pas un *impensé* (obscurément substantiel et impénétrable) caché sous la pensée, ou dans la pensée, mais un *impensable*: la nullité de pensée, le vide pensable seulement en y mettant une différence, vide qui n'est pas « quelqu'un », le sujet pensant, mais qui n'en est pas moins « idempotent ». Et de l'autre côté, à l'autre pôle, un autre *impensable* qui n'est pas « quelque chose », qui n'est ni le sujet ni l'objet et pourtant l'un et l'autre, qui s'appelle ou s'est appelé impulsion, pulsion, « conatus », force, volonté, puissance, volonté de puissance, vitalité, violence, énergie, désir, « ça », élan ou instinct de vie, mais aussi « instinct de mort », Eros et Thanatos qui serait plutôt l' *innommable* et n'en est pas moins omniprésent, omnipotent, que personne ne peut saisir et ne peut pas ne pas supposer pour exposer le drame. Or les extrêmes, les deux « impensables », ou plutôt l'impensable et l'in-nommable, se retrouvent, se rencontrent, forment un anneau. La poésie forme ou ferme l'anneau ou l'essaie. Ce n'est pas, ce n'est plus un système (philosophique). Il y a dilemme Ou bien on cherche l'ultime déchiffrement, et il fuit. Ou bien on dit l'avoir trouvé, et on l'affirme, et on le maintient ; et l'on tient n'importe quoi (un code quelconque, une idéologie !).

Il ne peut donc passer pour surprenant :

a) que tout essai d'interprétation terminale du « monde » de type philosophique, toute « herméneutique » qui se veut ultime et décisive, (essayant ou non de se prouver psychologiquement, psychanalytiquement, sociologiquement, historiquement, etc.) se renvoie elle-même à travers le « pluralisme » vers l'indéterminé, va d'interprétations en ré-interprétations, ne peut conclure, ne peut transcender l'idéologie et s'ouvre (si l'on peut dire) sur la béance des tautologies.

b) que tout essai de sémantique ou de sémiologie, tentant d'établir selon un modèle scientifique, un code ultime du « réel » ou une instance supérieure du décryptage, c'est-à-dire essayant de se *clore*, ne puisse fournir autre chose qu'un « quelque chose » : un objet arbitrairement et brutalement posé comme privilégié (cet objet de préférence esthétique, oeuvre ou genre dépend d'un statut social et mental, d'une institution comme l'Eglise, ou l'Etat, qu'il valorise et consolide, ce qui constitue une idéologie).

Il vient de s'accomplir, sur le plan théorique, un heurt silencieux, un choc cependant violent entre les tentatives contemporaines venues les unes de la philosophie traditionnelle et prétendant prolonger son histoire et les autres de sciences et techniques bien définies (décodages, décryptages). La tentative ici rappelée et résumée échappait à ce destin, se situant déjà *au delà* dans ce qui a depuis lors reçu le nom de « méta-philosophie ». De ce heurt, résulte l'effondrement simultané de la philosophie (déjà en ruines) et des modèles spécialisés. Les modèles économiques, politiques (et parmi eux le modèle du socialisme d'Etat), idéologiques, historiques, n'ont pas résisté aux chocs ou à l'usure. Dont acte ! Mais est-ce devant « nous » le vide ou le (trop) plein ? Quelle *voie* s'ouvre alors que les modèles s,écroulent ? Le plus important, ne serait-ce pas la disparition de ce qui obstruait le chemin ? Or certains croient qu'une voie triomphale se déroule sous leurs pas jusqu'à l'horizon, et d'autres qu'un monceau de débris les empêche de marcher.....

Henri LEFEBVRE, Avril 1969

La Logique est l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses...

(*Logique de Port-Royal*, début.)

Il est certain que la notion d'intelligibilité, d'intelligence, de raison, n'est pas donnée une fois pour toutes comme un concept scolastique. On ne sépare la pensée de l'être qu'artificiellement ; en fait, elle se développe, elle se détermine, elle se réalise par son effort même pour saisir et connaître l'être, non tel qu'on se l'imagine, mais tel qu'il est et qu'il vit... Les progrès de la biologie, de la psychologie, des sciences sociales, de la morale, de la civilisation, façonneront sans doute... une raison supérieure. Et peut-être cette raison, de plus en plus riche et concrète, sera-t-elle moins séparée et séparable des autres aspects de la conscience que la raison purement logique...

(Boutroux, préface au *Traité de Logique*, de Goblot, p. xv.)

Aphorisme. On ne peut comprendre le *Capital* de Marx et en particulier son premier chapitre sans avoir étudié et compris toute la Logique de Hegel. Donc, pas un marxiste n'a compris Marx un demi-siècle après lui... (Lénine, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, trad. Guterman et Lefebvre, Gallimard, 1938, p. 175.)

AVANT-PROPOS

Le Dictionnaire philosophique *de M. Lalande (encore en usage actuellement dans les lycées et les facultés) ne contient pas la moindre allusion au « matérialisme dialectique ». L'évolution si caractéristique et si importante du mot « dialectique » ne s'y trouve même pas mentionnée ; le mot reste pris dans sa signification antique (art de la discussion, activité toute subjective de la pensée qui confronte les thèses contradictoires).*

*Pour que le matérialisme dialectique soit en France « reconnu » — comme disent les diplomates — et admis parmi les grands courants de la pensée moderne, il a fallu attendre l'*Encyclopédie française. *Dans le tome I de cette publication, par ailleurs d'un éclectisme bâtard, M. Rey consacra au matérialisme dialectique une page claire et assez bien informée.*

A peu près à la même époque, c'est-à-dire peu avant la guerre de 1939-45, *M. Jean Wahl se figurait encore qu'il pouvait « exécuter » cette tendance philosophique et scientifique en un bref petit poème satirique (paru dans l'ex-*Nouvelle Revue française, *et inspiré — de fort loin — des* Xénies *de Gœthe).*

Cette situation s'explique assez bien. La résistance, s'il est permis d'employer ici ce mot, de la philosophie établie à toutes les innovations est un fait assez connu. Einstein, dans le domaine scientifique, Freud en psychologie et bien d'autres en ont fait l'expérience parfois pénible. Dans le cas du matérialisme dialectique, l'inertie naturelle de la scolastique moderne s'est renforcée d'autres motifs, plus profonds encore, auxquels on se garde bien de faire allusion ; la philosophie établie se montre — en toute sincérité, en toute bonne conscience — l'expression et la gardienne de l'ordre établi, c'est-à-dire du désordre congénital d'une certaine structure sociale, le capitalisme.

Pour beaucoup de penseurs plus ou moins officiels, une action subversive, celle des « meneurs » ou « politiciens » du marxisme, se revêt d'idéologies, de mythes; de travestissements

philosophiques, qui n'ont aucun rapport rationnel avec cette action.

(Fait remarquable, et qu'il faut dès maintenant noter : cette théorie de l'idéologie est déjà *celle du matérialisme dialectique ; elle lui est empruntée ; de telle sorte que ses adversaires se trouvent déjà* sur son propre terrain ; *ils se voient obligés d'abandonner leur théorie traditionnelle des idées « transcendantes » ou indépendantes de l'action ; astreints déjà à discuter et lutter sur un plan qui n'est plus le leur, ils essaient de retourner contre le matérialisme dialectique ses propres armes ; ils ne peuvent plus que* mystifier *la nouvelle conception du monde !)*

Parmi les conditions qui permettent ces manœuvres idéologiques et ces mystifications, il faut mettre l'absence de tout exposé du matérialisme dialectique dans son ensemble, *en tant que conception du monde s'efforçant vers l'expression totale de la réalité.*

Beaucoup parmi ceux qui sont venus au marxisme, c'est-à-dire au matérialisme dialectique, l'ont adopté pour des raisons partielles et limitées : pratiques, politiques, économiques, etc. Ils voient souvent mal que l'universalité de la méthode dialectique — sa rationalité — ne supporte aucune restriction.

Cette méthode dialectique n'est pas un phénomène intellectuel de plus, un fait de culture parmi tant d'autres, qui viendrait s'ajouter aux autres et encombrer un peu plus une culture déjà passablement compliquée. Elle vient mettre de l'ordre, désencombrer et organiser la conscience du monde et de l'homme.

Elle n'est pas une méthode dont le domaine d'application se restreindrait à l'action politique, ou à la science économico-sociale.

La méthode dialectique s'applique à la vie et à l'art : à la vie individuelle et quotidienne comme à la vie esthétique la plus subtile. Sans perdre de vue le fondement solide de l'être humain dans la nature et la pratique (dans la vie économique et sociale) — plus exactement parce qu'elle ne perd jamais de vue ce fondement — la méthode du matérialisme dialectique apporte l'ordre et la clarté dans les domaines les plus éloignés de la pratique immédiate et de l'action. Ainsi, et ainsi seulement, elle peut devenir la « nouvelle conscience du monde » et la « conscience de l'homme nouveau », en reliant la lucidité de l'individu et l'universalité rationnelle.

La présente série d'études sur le Matérialisme dialectique *s'efforce de combler une lacune et de présenter dans toute son*

ampleur la conception dialectique du monde — et dans toute son efficacité la méthode dialectique. Elle part des problèmes posés par la théorie de la connaissance et par la logique pour aboutir aux problèmes de l'esthétique.

Le tome I détermine les rapports exacts entre la logique formelle et la logique dialectique. Il réhabilite et remet à leur place légitime contre toutes les doctrines de l'immédiat les moyens de la connaissance : le raisonnement, le concept ou notion et enfin l'idée.

Le tome II examine les questions posées par la méthodologie des sciences spécialisées (mathématiques, physique, chimie, biologie, histoire, sociologie, psychologie), en fonction de la méthodologie dialectique générale.

Le tome III contiendra une histoire de la dialectique, du matérialisme et du matérialisme dialectique, d'Héraclite à nos jours. Il montrera sa lente formation, à travers les détours complexes des idéologies et les accidents des luttes historiques.

Le tome IV déterminera d'abord avec précision les rapports du matérialisme historique et du matérialisme dialectique. Ensuite, et surtout, il montrera l'application détaillée de la méthode à la sociologie scientifique moderne (analyse de la structure sociale du capitalisme, de ses formes politiques, de sa crise générale et des transitions vers une structure nouvelle et plus rationnelle).

Le tome V développera les thèmes de l'humanisme concret, celui qui dépasse les abstractions, les sentimentalités, les vaines éloquences. Il déterminera l'idée de l'Homme Total.

Le tome VI sera consacré à l'examen des questions complexes que soulève la morale : critique des morales et des mœurs périmées — constitution d'une nouvelle éthique, fondée sur la connaissance et sur l'idée de l'homme total.

Le tome VII s'efforcera de déterminer la structure concrète de l'individualité, c'est-à-dire qu'il tentera d'appliquer la méthode dialectique à l'analyse des multiples conflits à travers lesquels s'est accompli et s'accomplit encore le développement de la conscience individuelle.

Enfin, le tome VIII donnera les grandes lignes d'une esthétique fondée sur l'analyse des rapports complexes entre la forme de l'art et son contenu.

D'un tel ouvrage, il doit être bien entendu qu'il ne représente qu'une tentative individuelle dans le cadre général d'un grand mouvement de pensée et d'action.

Œuvre individuelle, il en aura les avantages et les inconvé-

nients : audacieux et peut-être même novateur sur certains points, inévitablement déficient sur certains autres.

S'il soulevait assez de critiques pour qu'elles exigent un approfondissement ou un élargissement des thèses — si quelque jour prochain cet essai sur le Matérialisme dialectique *pouvait se transformer en un plus vaste travail collectif — il aurait atteint son but !*

*Une grande expérience, celle de l'*Encyclopédie, *au XVIII*e *siècle, montre que, dans un mouvement de pensée fondé sur le mouvement social et politique d'une classe ascendante, les individualités les plus diverses peuvent se faire jour et se manifester ; il y a place pour tous les efforts et toutes les initiatives.*

Que le lecteur veuille bien ne pas se laisser décourager par l'aridité (plus apparente que réelle) des questions de Logique. Le mouvement de la dialectique matérialiste va essentiellement de l'abstrait au concret. Le concret (et le sens concret de la Logique) se découvrira dans les volumes suivants.

Certains s'étonneront peut-être de trouver dans ce travail d'aussi fréquentes références à Hegel ; ils iront peut-être jusqu'à contester l'intérêt et la validité d'un effort pour reprendre « matérialistement » la Logique de Hegel.

Ces lecteurs sont priés de se reporter tout de suite aux textes et notes qui, pour alléger l'exposé, se trouvent en Appendice, note a. *(Les lettres* — a, b, c, etc. — *renvoient aux notes de l'Appendice.)*

Il ne semble pas que le grand représentant de l'idéalisme objectif, *Hegel, puisse être considéré par les marxistes seulement comme un ancêtre respectable du matérialisme dialectique. Il reste pour nous ce qu'il fut pour Marx, Engels et Lénine : le grand maître en dialectique. Lénine n'a pas craint d'écrire l' « aphorisme » placé en tête de cet ouvrage, et repris dans les notes de l'Appendice. Que Lénine ait considéré l'effort pour donner un sens matérialiste à la logique hégélienne — aux termes hégéliens, à la théorie du jugement, du syllogisme, du concept, de l'idée — comme une tâche urgente et essentielle des matérialistes, cela ne fait aucun doute. Ce volume doit être pris comme un essai, comme un pas sur cette voie.*

Les problèmes que soulève l'élaboration matérialiste de la dialectique hégélienne seront exposés dans le volume consacré à l'histoire du matérialisme dialectique. Pour le moment, il suffira d'en rappeler la complexité. (Cf. l'Introduction aux « Cahiers » de Lénine.)

L'emploi de la terminologie hégélienne — indispensable — présente un certain danger, surtout pour le lecteur insuffisamment informé ; on peut être tenté d'interpréter de façon idéaliste des formules et des notions qui, précisément, reçoivent ici un contenu *matérialiste.*

Que le danger d'une telle interprétation existe, c'est incontestable ; qu'une déviation néo-hégélienne du matérialisme soit possible, il n'est pas question de le nier. On trouverait dans tel article récent de M. Kojève (Critique n°s 3-4, *août-septembre* 1946, « *Hegel, Marx et le christianisme* »), *un exemple de ce néo-hégélianisme qui oublie certains aspects du problème difficile posé par le passage de l'idéalisme objectif au matérialisme dialectique. Le véritable dialecticien doit passer entre Charybde et Scylla : entre une simple adaptation de Hegel aux circonstances présentes, qui omet le « renversement » matérialiste de l'hégélianisme — et un brutal « renversement » qui prétend emprunter à Hegel, de façon mécanique et formelle,* son *mouvement dialectique, en omettant et même en oubliant le contenu objectif de sa doctrine.*

Afin d'éviter l'interprétation néo-hégélienne, de nombreux passages de cette « Logique » insistent — sans craindre les répétitions — sur l'importance et le sens primordial du contenu *de la forme logique.*

Quelques lecteurs penseront peut-être (tantôt en blâmant, tantôt en approuvant cette initiative) que le matérialisme dialectique exposé ci-après apporte une transformation de ce qu'on appelle traditionnellement le « matérialisme ». Cette opinion sera celle des lecteurs qui n'auront puisé jusqu'ici leurs informations sur le matérialisme que dans des exposés très simplifiés. En particulier, l'enseignement officiel a toujours dirigé sa critique contre un matérialisme grossier, simpliste, mécaniste, en essayant de l'attribuer aux marxistes ! Parfois due à l'ignorance, cette falsification ne fut pas toujours involontaire. De toutes façons, elle n'a plus aujourd'hui ni prétexte, ni excuses. Les citations de Marx, d'Engels, de Lénine insérées dans le texte et plus encore dans l'Appendice, montrent suffisamment la richesse — déjà explicitée ou seulement virtuelle — du matérialisme dialectique, et la complexité des problèmes *sur lesquels il s'ouvre (loin d'être un dogmatisme rigide et fermé).*

Le petit volume intitulé Le Matérialisme dialectique (*Alcan,* 1939, *détruit en* 1940, 2e *édition* 1947) *n'était qu'une première esquisse du présent ouvrage, insuffisante sur bien des points,*

notamment sur le rapport du matérialisme dialectique avec les sciences et la méthodologie des sciences.

L'auteur tient à remercier ici M. Norbert Guterman (de New-York) et M. Marcel Guibert (de Toulouse) qui lui ont apporté le concours de leur vaste information et de leur vigilance critique.

Toulouse, septembre 1946.

HENRI LEFEBVRE.

CHAPITRE PREMIER

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

1. Théorie de la connaissance et « problème » de la connaissance.

La connaissance est un fait : dès la vie pratique la plus immédiate et la plus simple, nous *connaissons* des objets, des êtres vivants, des êtres humains.

Il est possible, il est même indispensable d'examiner et de discuter les moyens d'accroître cette connaissance, de la perfectionner, d'en accélérer le progrès ; mais la connaissance elle-même doit être acceptée comme un fait indiscutable.

En termes philosophiques, le *sujet* (la pensée, l'homme qui connaît) et l'*objet* (les êtres connus) agissent et réagissent continuellement l'un sur l'autre ; j'agis sur les choses, je les explore, je les éprouve ; elles résistent ou cèdent à mon action, elles se révèlent, je les connais et j'apprends à les connaître. Le sujet et l'objet sont en *interaction* perpétuelle ; cette interaction, nous l'exprimerons d'un mot qui désigne le rapport entre *deux* éléments opposés et cependant parties d'un même tout, comme dans une discussion ou un dialogue ; nous dirons, par définition, que c'est une interaction *dialectique*.

Quels sont les caractères les plus généraux de la connaissance prise comme fait ?

a) En premier lieu, elle est *pratique*. Avant de s'élever au niveau théorique, toute connaissance débute par l'expérience, par la pratique. Seule, la pratique nous met en contact avec les réalités objectives. Imaginons un être qui aurait une conscience semblable à la conscience humaine, mais qui serait — si cela peut s'imaginer — entièrement passif, sans activité pratique, sans besoins, sans mouvement, sans pouvoir sur les choses à l'aide de ses membres et de ses mains ; pour un tel être, ses

impressions se dérouleraient comme une sorte de rêve ; il ne pressentirait même pas ce que peut être une connaissance qui pénètre dans les choses et cherche ce qu'elles sont en elles-mêmes.

b) En second lieu, la connaissance humaine est *sociale*. Dans la vie sociale, nous découvrons d'autres êtres semblables à nous ; ils agissent sur nous, nous agissons sur eux et avec eux. En nouant avec eux des relations de plus en plus riches et complexes, nous développons notre vie individuelle ; nous les connaissons et nous nous connaissons nous-mêmes. De plus, ces autres êtres humains nous transmettent — par l'exemple ou par l'enseignement — un immense savoir déjà acquis.

c) Enfin, la connaissance humaine a un caractère *historique*. Toute connaissance a été acquise et conquise. Il faut partir de l'ignorance, suivre un long et difficile chemin, avant d'arriver à la connaissance. Ce qui est vrai de l'individu est également vrai de l'humanité entière ; l'immense labeur de la pensée humaine consiste en un effort séculaire pour passer de l'ignorance à la connaissance. La vérité n'est pas toute faite à l'avance ; elle ne se révèle pas d'un bloc à un moment prédestiné. Dans la science, comme par exemple dans le sport, tout résultat nouveau suppose un long entraînement ; et toute performance nouvelle, toute amélioration des résultats, se gagnent méthodiquement.

2. Le « problème » de la connaissance.

L'expression fréquemment employée par les philosophes et les traités de philosophie, « *problème de la connaissance* », doit être considérée avec défiance critique (*b*).

Il est indubitable que la connaissance pose certains problèmes ; cependant, la connaissance elle-même *n'est pas un problème*, mais *un fait*.

Pour que la connaissance devienne un « problème », il faut que l'analyse sépare et isole ce qui est donné *en fait* comme indissolublement lié : les éléments de la connaissance, le sujet et l'objet.

Cette opération a précisément été effectuée par la plupart des doctrines de la connaissance. Elles définissent isolément le sujet et l'objet. Par définition, nous nommerons « *métaphysiques* » (*c*) les doctrines qui isolent et séparent ce qui est donné comme lié. Alors, du même coup, la connaissance devient un problème, et un problème insoluble. Comment rejoindre deux réalités ainsi

définies en dehors l'une de l'autre et l'une sans l'autre ? Avec une telle méthode métaphysique, qui définit les êtres et les idées en dehors de leurs relations et de leurs interactions, il sera très facile de conclure que la connaissance est *impossible*, alors qu'elle est *un fait !*

Beaucoup de métaphysiciens raisonnent de la manière suivante : « Le sujet de la connaissance, l'être humain, est un individu conscient, un moi ; qu'est-ce qu'un moi ? C'est un être conscient *de soi*, donc enfermé en lui-même. En lui, il ne peut y avoir que des états subjectifs, des états de conscience. Comment pourrait-il sortir de lui-même, se transporter hors de soi pour connaître autre chose que soi ? L'objet, s'il existe, est hors de sa portée. La prétendue connaissance des objets, leur existence même, ne sont qu'une illusion... »

La philosophie souvent s'est engagée dans des subtilités métaphysiques inutiles. Elle en arrivait à nier à peu près complètement l'existence du monde extérieur. Berkeley n'a-t-il pas dit des objets, dans une formule célèbre : « their *esse* is *percipi* », leur être est d'être perçu, ce qui signifie bien qu'ils n'existent pas en dehors de nous et de nos états de conscience ? Et Kant n'a-t-il pas affirmé que notre connaissance ne porte pas sur les choses elles-mêmes, parce que nous ne connaissons que ce que nous avons mis de nous-mêmes dans ces choses ? (*d*)

Les métaphysiciens en question ont oublié cette constatation première du bon sens et de la pratique : nous sommes en rapport avec un monde, avec des objets, avec des êtres vivants et humains. Cette relation fait partie de notre propre « être » ; notre « moi » ne peut pas s'isoler ; il n'est pas enfermé en lui-même, hors du monde et de la nature, « empire dans un Empire », suivant l'expression très juste de Spinoza.

Si je regarde autour de moi, et que j'aperçoive à vingt mètres un arbre, un chêne au feuillage sombre et au tronc rugueux, le métaphysicien de l'école *idéaliste* que nous critiquons en ce moment dira : « Oui, vous avez une sensation de vert et une sensation de brun foncé ; incontestablement ! Mais, quand vous prétendez que vous apercevez un chêne à vingt mètres, vous projetez hors de vous ces états subjectifs. Il se pourrait qu'il n'y ait rien en dehors de vous, et que cette projection soit tout à fait illusoire... Ou bien encore, il se pourrait que ce qu'il y a en dehors de vous n'ait aucun rapport avec ces impressions subjectives, donc dépourvues d'objectivité, de rapport avec l'objet... »

Cette argumentation rend incompréhensibles non seulement la connaissance et la science, mais même la plus simple sensa-

tion. Il faut répliquer : « Le bon sens, c'est-à-dire la vie pratique, continue malgré vos arguments, à croire aux objets et en une certaine connaissance humaine de ces objets. De même, la science !... Je continue à prétendre qu'il y a là, devant moi, à vingt mètres, un objet nommé chêne, dont je sais qu'il est un arbre à feuilles caduques, sorti d'un gland, etc..., etc. ». Traduisons en termes philosophiques ce fait, cette conviction ; elle signifie que la « donnée immédiate de ma conscience », comme dit Bergson, n'est pas — ce qu'affirme Bergson — une suite d'états subjectifs et internes, mais *un rapport* de mon être conscient d'une part avec un organisme (mon corps, mes yeux, etc...), et d'autre part simultanément avec d'autres êtres que moi, avec un monde...

Comme l'a dit un philosophe contemporain, Husserl, dont nous aurons par ailleurs à critiquer la doctrine :

« Toute conscience est conscience de quelque chose. » Sur ce point, Husserl répliquait excellemment à ces doctrines de la connaissance, qui rendent la connaissance impossible et inconcevable sous prétexte de l'analyser !

Ces doctrines attribuaient à la connaissance des caractères exactement opposés à ceux que notre brève analyse a pu déterminer.

a) Aucun de ces métaphysiciens qui ne croient pas ou qui ne croient qu'à moitié au monde extérieur ne cesse pour cela de boire, de manger, et ne se laisse rouler sous les voitures. Il n'est pas exclu d'ailleurs que son attitude comporte certaines conséquences pratiques dans sa manière de vivre : par exemple une certaine distraction, un certain dédain pour la vie concrète, un désintéressement des problèmes humains, un manque d'imagination pour se représenter les souffrances et les aspirations des êtres. Toujours est-il qu'entre sa théorie et sa pratique subsiste un hiatus. Sa théorie ne peut passer dans la pratique, ou elle n'y passe qu'indirectement, inconsciemment. La métaphysique consiste toujours en une théorie disjointe de la pratique, sans unité avec la pratique, sans lien direct et conscient avec elle. La métaphysique a son domaine de prédilection hors de la vie réelle, dans les nuées, dans un au-delà du monde physique (c'est le sens même pris par le mot « métaphysique ») dans un « arrière monde », comme dit Nietzsche, qui sert indubitablement à déprécier le monde réel et ses problèmes vivants.

b) Cette prétendue vérité métaphysique, qui postule la séparation de la pratique et de la théorie, de la vie et de la pensée, résulte d'une inspiration ou d'une ratiocination *individuelle*.

Les systèmes métaphysiques ont toujours été l'œuvre d'*un* philosophe, qui toujours se figurait apporter la clef de toutes les énigmes, de sorte que, d'après lui, l'histoire de l'homme et de la pensée aboutissait à lui-même et se terminait avec lui. Sans une pareille conviction, pas de « système », pas de « doctrine » dogmatique, pas de métaphysique. Même lorsqu'une métaphysique — par la persuasion ou la propagande — se répand et a des conséquences sociales ; même lorsqu'elle prend certains de ses éléments dans la vie d'une société, dans la culture et les traditions d'un peuple, elle n'est pas expressément, consciemment, une pensée sociale et ne peut, sans se nier elle-même, affirmer la nature sociale de la pensée. Au contraire, la vie sociale fait partie de cette réalité pratique dont le métaphysicien se sépare, s'abstrait pour tirer sa vérité de son effort et de sa pensée *individuelle.*

c) Une telle « vérité » métaphysique se présente toujours d'un bloc, dogmatiquement et systématiquement, comme une révélation que le métaphysicien s'attribue à lui-même ou bien que généreusement il prête à l'espèce humaine, sous forme d' « idées innées », ou de participation à une pensée surhumaine, celle d'un Dieu. Au fond, cette « vérité » métaphysique est toujours toute faite ; elle existe à l'avance, par exemple en ce Dieu qui sait tout et voit tout. Si notre pensée humaine change et se transforme, cela vient, non de sa force, mais de sa faiblesse ; non de sa puissance, mais de son imperfection. Parce qu'elle est incapable de saisir d'un seul coup la vérité absolue qu'elle pressent et qui l'attire à elle, la pensée humaine doit avancer à tâtons. Son progrès (si toutefois le métaphysicien admet qu'il y a eu progrès) n'est pas considéré comme un symptôme favorable, mais comme un mauvais signe ! La métaphysique s'avère profondément anti-historique ; elle répugne à admettre cette idée si simple, si proche de notre expérience pratique : l'homme va de l'ignorance à la connaissance — il conquiert progressivement, par une série de victoires sur l'ignorance, le savoir.

3. Métaphysique et idéalisme.

Ces métaphysiciens posent donc la connaissance comme achevée (en une idée mystérieuse, en un Dieu) avant qu'elle soit commencée. Ils posent la connaissance avant ce dont elle est la connaissance, l'esprit avant la nature, la pensée absolue (divine)

avant la pensée humaine et l'expérience humaine. Ils renversent l'ordre réel : ils mettent la charrue avant les bœufs et prennent à rebours l'analyse de la connaissance.

Nécessairement, en considérant la connaissance comme achevée et faite à l'avance, ils se condamnent à prendre une petite partie de la connaissance, une parcelle de la science atteinte en leur temps, et à la transporter dans l'absolu. Ainsi Leibniz, qui inventait le calcul différentiel, le prêtait au Dieu métaphysique qu'il imaginait : « *Dum deus calculat, fit mundus* ».

Nous avons, par définition, nommé « métaphysique » la pensée qui sépare ce qui est lié. Nous nommerons par définition « idéalistes » ces doctrines qui portent à l'absolu une part du savoir acquis, en font une idée ou une pensée mystérieuses qui d'après eux existent avant la nature et l'homme réel.

Ces définitions nous apparaîtront par la suite sous de nouveaux aspects. Nous montrerons qu'elles sont conformes à l'usage habituel de ces mots et, de plus, qu'elles sont fécondes, éclairant de nombreuses questions philosophiques et supprimant des « problèmes » faux ou mal posés.

Il en résulte que *tout idéalisme est métaphysique*. (La réciproque n'est pas vraie : beaucoup de métaphysiques sont idéalistes, mais il existe d'autres doctrines métaphysiques non idéalistes, à savoir certains matérialismes.)

On peut maintenant demander : « Comment se fait-il qu'une telle doctrine, qui sépare du réel et du savoir réel une parcelle pour l'hypertrophier jusqu'à ne plus voir que cette parcelle et la porter à l'absolu, comment une telle doctrine qui divise et arrête l'activité de la connaissance humaine est-elle possible ? »

En d'autres termes, la métaphysique demandait à la connaissance ses papiers d'identité, et posait la question : « Comment la connaissance est-elle possible ? Comment le sujet retrouve-t-il l'objet ? Comment la science mathématique et ses applications au réel objectif, la physique, etc... sont-elles possibles ?... » C'étaient là les questions mêmes posées par le métaphysicien Kant. En ce moment, au nom de la connaissance considérée comme fait pratique, historique, et social, nous demandons, au contraire : « Comment la métaphysique fut-elle possible ? »

Dans les temps primitifs, et actuellement encore dans les peuplades qui ne sont pas sorties — par stagnation ou dégénérescence — de cette situation du « primitif », règnent certaines convictions, dont on pourrait trouver chez nous plus d'une trace.

Les primitifs interprètent à leur manière, ignorants qu'ils sont de leur propre structure physique et des lois du monde matériel qui les entoure, certains phénomènes psychiques ou physiques très simples : l'image dans le miroir, l'ombre, le rêve, etc. Ils croient que les êtres humains — et notamment les morts — qui apparaissent en rêve sont des âmes détachées de leur corps. L'individu qui apparaît dans un rêve est tenu pour responsable et punissable des actes, « irréels » cependant, que son apparition a commis dans le rêve. De même, le rêveur se tient pour responsable des actes qu'il commet en rêve.

L'image dans le miroir est tenue pour le « double » réel, vivant à sa manière, de celui qui se regarde. L'ombre passe aussi pour une partie de l'âme humaine. Dans certaines campagnes, parce que l'âme du mort pourrait « revenir » dans les miroirs, on les voile après chaque décès. Et l'on connaît le conte célèbre de Chamisso, *Peter Schlemihl*, l'homme qui avait perdu son ombre, c'est-à-dire qui avait vendu son âme au diable.

Il semble que l'individu humain ne prenne conscience de lui, primitivement, qu'à travers une sorte de dédoublement matériel: Mais il faut remarquer que, plus tard, le dédoublement s'approfondit ; la vie sociale se différencie et se perfectionne ; la division du travail apparaît, et, notamment, la séparation du travail matériel et du travail intellectuel. Un intellectuel spécialisé, mathématicien ou philosophe, ignore à peu près tout de la vie pratique ; et lorsqu'il agit pratiquement, dans la vie quotidienne, il se trouve sur un autre plan, et pour ainsi dire dans une autre région de sa conscience, que lorsqu'il pense. Pour lui, le dédoublement à l'intérieur de lui-même devient un fait, et sa pensée pourra fort bien oublier les enseignements de sa vie réelle, d'ailleurs souvent mutilée. Mais le dédoublement matériel du primitif, la théorie du double et de l'ombre errante loin du corps, sont venus fournir des symboles, un langage, une expression poétique, à ce dédoublement réel *intérieur* de la conscience plus différenciée. C'est ainsi que Gœthe, qui ne croyait pas au diable personnel, a exprimé les souffrances de l'intellectuel moderne devant sa vie *réelle* incomplète, mutilée, délaissée pour la pensée abstraite, au moyen d'une légende ancienne, d'après laquelle un alchimiste vendit son âme au diable pour retrouver sa jeunesse : Faust.

Primitivement, l'âme sortie du corps avec le dernier souffle — *spiritus* — était censée survivre, mais un certain temps seulement, pendant le temps des rites funéraires et post-funéraires qui entretenaient sa « vie ». Puis elle se perdait dans l'ombre

amorphe de toutes les âmes d'ancêtres, étant donné qu'il était impossible, malgré les rites les plus minutieux, d'entretenir toutes les âmes passées ! Peu à peu on attribua à ces âmes désuètes un reste d'existence lointaine, tout à fait abstraite, impersonnelle et inefficace, sans rapport direct avec les vivants, rapport réservé aux défunts de fraîche date (sauf le cas exceptionnel des héros, des saints, etc.). Ce fut alors que l'on conçut l'existence « spirituelle » qui d'ailleurs n'apparaissait pas au début, et notamment chez les Grecs, comme une récompense ou une consolation, mais comme une triste fatalité, un ennui interminable. Mais, par la suite, cette terminologie : « vie spirituelle », « esprit », etc., fournit un symbolisme pour exprimer la situation des consciences et des pensées infiniment lointaines par rapport à la vie réelle, détachées du réel et de l'action.

La question des rapports de l'être et de la pensée, de la nature et de l'esprit, de l'objet et du sujet de la connaissance, fut toujours la question fondamentale de toute philosophie. Il s'agit de savoir laquelle des deux séries de termes en présence fut primordiale : l'être ou la pensée, la nature ou l'esprit, la matière ou la conscience.

Mais cette question elle-même, en tant que « problème métaphysique » de la connaissance, a ses racines dans les conceptions des primitifs ; en effet, le rapport que l'on cherche est « donné » ; il est un fait, le fait de la connaissance. La séparation métaphysique entre le sujet et l'objet — qui pose le problème et le rend insoluble du même coup — reproduit et aggrave dans les conditions de la conscience moderne la séparation imaginaire, le dédoublement fictif entre la partie lucide de notre être (l'âme, l'esprit) et la partie « naturelle » (le corps, le monde).

Pour éliminer ce problème insoluble, il suffit de considérer le rapport mis en question comme un fait, et de le prendre tel qu'il se présente : le sujet et l'objet, la pensée et la nature, sont *différents*, mais *liés*, d'un lien qui est une interaction incessante.

Le fameux « problème » de la connaissance se ramène ainsi à ses véritables proportions. On peut examiner les *instruments* de la connaissance pour les perfectionner, et c'est le rôle notamment de la *logique*. Mais il n'est pas admissible de mettre en question la connaissance elle-même.

4. Logique et théorie de la connaissance.

L'examen du « problème » de la connaissance est remplacé par une *théorie de la connaissance*, le mot « théorie » étant pris

dans un sens tout à fait proche de son acception scientifique : l'analyse et l'enchaînement d'un ensemble de faits. Cette théorie de la connaissance ne peut être qu'une *histoire de la connaissance*, qui se subdivise en un certain nombre de chapitres, notamment :

a) Histoire des sciences et de leurs méthodes particulières.

b) Histoire des formes, méthodes et instruments généraux de la connaissance ; leur mise au point dans les conditions actuelles du savoir humain.

c) Histoire sociale des idées.

La logique, sans ignorer les autres chapitres de la théorie de la connaissance, traitera plus particulièrement de la deuxième question (*e*).

5. Théorie de la connaissance et matérialisme.

Pas de connaissance sans un objet à connaître ; pas de science de la nature sans une nature. Ou bien notre connaissance n'est qu'une grande illusion, un rêve poursuivi imperturbablement, une construction factice. Ou bien il existe hors de nous, devant nous, — et par conséquent avant nous et sans nous — *un monde extérieur*, une *nature* que connaissent nos sciences : physique, chimie, biologie, géologie, etc.

Le savant est nécessairement, en tant que savant — et même si, par ailleurs, « en tant que » métaphysicien ou théologien, il renie sa conviction scientifique — un *matérialiste*. Le matérialisme, d'une façon générale, considère la nature comme l'élément primordial. Il s'oppose ainsi à l'idéalisme, qui admet le primat de l'esprit par rapport à la nature, de la pensée par rapport au monde. La pensée, la conscience, l'esprit humain sont des réalités ; parce qu'il les sépare de tout le développement biologique et social de l'homme, qui a abouti à ces réalités, le métaphysicien idéaliste les pose dans l'absolu, hors de la nature et du devenir, en leur conférant un primat abstrait.

> On appelle *idéalistes* ces philosophes qui, n'ayant conscience que de leur existence et des sensations qui se succèdent au dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose. Système extravagant... système qui, à la honte de l'esprit humain, est le plus difficile à combattre, quoique le plus absurde de tous[1].

En effet, Berkeley (déjà cité plus haut) a écrit :

---

1. Diderot : *Œuvres*, Paris 1875, I, p. 304.

L'opinion prévaut de façon singulière parmi les gens que les maisons, les montagnes, les fleuves, en un mot les objets sensibles, ont une existence naturelle ou réelle, différente de celle qu'ils ont dans l'esprit qui les perçoit.

Et pour lui cette opinion est une contradiction :

Car que représentent les objets, sinon des objets perçus par nos sens ? Or, que percevons-nous, sinon nos idées et nos sensations ? Et n'est-il pas simplement absurde de croire que des combinaisons d'idées et de sensations peuvent exister sans être perçues ?

Et Philonoûs affirme tranquillement :

That there is no such thing as what philosophers call material substance, I am seriously persuaded. (Qu'il n'y ait rien de tel que ce que les philosophes nomment matière, j'en suis sérieusement convaincu [1].)

Les idéalistes modernes les plus perspicaces ont parfaitement compris la situation paradoxale dans laquelle se trouve leur doctrine.

Il est possible de soutenir que le savant n'est jamais matérialiste qu'en paroles, par une illusion qui lui est d'ailleurs aussi naturelle que l'hallucination visuelle au fumeur de haschisch. Le savant se voit, en rêve, au terme de son œuvre ; il atteint l'univers tel qu'il est en soi... Le savant s'absorbe alors dans le monde ; son état est littéralement celui de l'extase. La critique réveille le savant [2].

Cette citation est particulièrement significative. La connaissance scientifique, prise par le savant comme connaissance d'un monde réel, serait une hallucination, un rêve. Le physicien, avec ses instruments mathématiques et physiques, serait en état d'extase ! L'idéalisme ne trouve d'arguments (si l'on peut dire !) qu'en renversant non seulement le processus réel de la connaissance, mais la situation de l'homme qui connaît. Il attribue au savant l'extase métaphysique. Le paradoxe, auquel est acculé l'idéalisme moderne, juge la portée de sa « critique ».

Malgré cette « critique », il est clair que lorsqu'un physicien interprète dans un sens idéaliste sa propre science, il le fait non comme physicien, mais en tant que philosophe ; et en tant que tel, il s'inspire de la métaphysique classique, avant tout de

1. Berkeley : *Dialogue d'Hylas et de Philonoûs*, I, p. 8.
2. Léon Brunschvicg : *L'Idéalisme contemporain*, 1905, p. 8.

Berkeley. Le célèbre physicien Eddington n'est-il pas métaphysicien à la Berkeley lorsqu'il écrit :

Je crois qu'avant de conclure, je dois aborder cette question : le monde extérieur décrit en physique existe-t-il réellement ?... La difficulté est que les mots *existence* et *réalité* exigent une définition... Pour ma part, toute notion que j'ai du fait d'exister est tirée de ma propre existence [1].

6. Matérialisme et idéalisme.

Philosophiquement, l'opposition du matérialisme et de l'idéalisme est absolue, ainsi que leur incompatibilité.

Ils forment deux courants fondamentaux, en lutte perpétuelle, l'un tenant la nature pour facteur premier. Alors que l'autre fait exactement le contraire.

Le problème philosophique étant admis, tous les philosophes peuvent être rangés dans l'un ou l'autre de ces deux grands camps, à propos de cette question suprême de toute philosophie.

Peu de métaphysiciens ont eu le courage philosophique de Berkeley. La plupart se sont contentés de formules équivoques, de compromis ; ils ont pressenti la nécessité scientifique du matérialisme, sans vouloir s'engager dans cette voie, à cause du caractère prétendument scandaleux du matérialisme, mais en reculant, d'autre part, devant les conséquences extrêmes de l'idéalisme. Ainsi Leibniz a émis une formule bien connue :

Rien dans l'entendement qui ne vienne des sens... si ce n'est l'entendement lui-même, *nisi ipse intellectus* [2].

Leibniz reprend d'une main ce qu'il donne de l'autre. Tout vient des sens, du monde et de l'expérience, et cependant rien n'en vient !

Kant admet que les connaissances viennent, en fait, de l'expérience. (Voir en particulier *Critique de la raison pure*, éd. Tremesaygues, p. 34.) Mais, d'après lui, les sensations, les phénomènes, sont complètement transformés par le sujet qui connaît ; notre esprit, incapable de sortir de lui-même, ne retrouve dans les choses que ce qu'il y a mis : son empreinte, la « forme » conférée au contenu ou matière sensible, — complètement « informe » par lui-même — de la connaissance. D'où vient cette « forme » ? D'une activité tout intérieure, et d'origine mysté-

1. EDDINGTON : *les Nouveaux Sentiers de la science*. Hermann, Paris, 1936, p. 32.

2. *Nouveaux Essais*, II, 1, sect. 2.

rieuse (métaphysique) de notre esprit. A son « réalisme empirique » Kant joint donc un « idéalisme transcendantal ». Il révoque aussitôt la concession faite au « réalisme », à l'existence du monde extérieur, pour se réfugier dans un plus subtil idéalisme.

Dans ces doctrines, le conflit latent entre le matérialisme et l'idéalisme se résout au profit de l'idéalisme.

Selon Kant, les vérités scientifiques, concernant les phénomènes, n'ont qu'une portée restreinte, celle de la connaissance humaine. Il existe un domaine de vérités absolues, éternelles, « nouménales », interdit à notre connaissance et que nous n'atteignons qu'indirectement par la croyance. Ces vérités « nouménales » constituent un univers idéal, spirituel, infiniment plus réel que le monde matériel, bien qu'inaccessible à notre condition bornée : elles expliqueraient — si notre pensée était autre et capable de les atteindre — le monde sensible.

De même Leibniz semble admettre le rôle des sens et de l'expérience : mais il affirme que l'entendement fait partie de notre conscience, et que cette conscience « de soi » est une « monade » qui n'a « ni portes ni fenêtres », et dans laquelle on n'entre pas « comme dans un moulin ». (*Monadologie.*) Donc notre entendement et notre conscience ne sont pas les reflets d'une nature et d'un monde extérieur. D'où viennent-ils ?

« Dieu seul est l'objet immédiat qui nous inspire et nos sensations et nos idées, » répond Leibniz dans les *Nouveaux Essais.*

On peut donc classer, sans crainte de se tromper, ces doctrines, qui peuvent paraître au premier abord assez confuses, dans le camp des idéalismes.

Mais les philosophies peuvent être examinées sous d'autres angles que celui du « problème » doctrinal : idéalisme ou matérialisme. Du point de vue de *l'histoire des idées*, les doctrines idéalistes et matérialistes ne sont pas restées face à face ; elles se sont pénétrées réciproquement ; elles ont réagi les unes sur les autres dans une interaction perpétuelle, les unes critiquant les autres et s'efforçant de les compléter ; les unes ayant raison dans leur critique des autres et réciproquement.

En particulier, l'histoire des moyens de la connaissance (formes, instruments, méthodes) doit attribuer un grand rôle aux doctrines idéalistes.

Lorsqu'il s'agit de la portée et de la valeur de nos moyens de connaître, il faut distinguer les idéalistes *objectifs* qui admettent une certaine valeur de nos instruments de connaissance, et les idéalistes *subjectifs* selon qui toute notre connaissance n'est

qu'une construction factice. A la limite, l'idéalisme subjectif, celui de Berkeley, aboutirait au « solipsisme », doctrine d'après laquelle le penseur existerait lui seul, et rien d'autre ; ce paradoxe, que personne n'a soutenu sérieusement, n'en serait pas moins la conclusion logique de cette métaphysique subjective, d'après laquelle la conscience est une « monade » consciente seulement « de soi ». — Et cependant, l'inventeur de la « monade », Leibniz, lorsqu'il découvrit le calcul différentiel, et sut l'appliquer à des problèmes réels (avant de l'attribuer à Dieu !) raisonna en idéaliste objectif.

Plus nettement encore, Hegel admit qu'à l'origine du monde se trouve une existence mystérieuse, toute spirituelle, « l'Idée ». Le monde réel se trouve ainsi être pour Hegel l'incarnation d'une idée éternelle, que l'esprit humain découvre et retrouve peu à peu, dont il prend par conséquent une conscience *vraie*. Les méthodes humaines de connaissance, pour Hegel, ont donc une portée objective. *Son idéalisme est un idéalisme objectif.*

Lorsqu'il s'agit de *cette question précise :* « Quelle est la portée exacte de nos moyens de connaître ? Quel est le rapport entre nos idées sur le monde et ce monde lui-même ? Notre pensée peut-elle connaître le monde ? Pouvons-nous, dans nos idées et nos conceptions du monde, nous faire une image de la réalité ? », l'opposition entre le matérialisme et l'idéalisme cesse d'être absolue. Cette question fait partie de la théorie de la connaissance, et se pose — à propos des méthodes employées au cours des différentes étapes du développement de la pensée humaine — dans l'histoire de la connaissance. Sur ce point déterminé il y a accord entre les *idéalistes objectifs* et les *matérialistes*.

7. Importance de l'idéalisme objectif.

C'est assez dire qu'il ne peut être question, dans la théorie et l'histoire de la connaissance, de rejeter en bloc tous les systèmes idéalistes, parce que l'on classe les philosophies en deux catégories — idéalisme et matérialisme — et que l'on affirme le matérialisme comme seul répondant aux exigences de la pensée scientifique !

En fait, et bien au contraire, les « systèmes » idéalistes ont été souvent beaucoup plus riches, plus complexes et chargés de contenu vivant que les doctrines matérialistes. Les instruments les plus pénétrants de la connaissance ont été forgés par des idéalistes, au sein de doctrines idéalistes (*f*).

Précisément pour des raisons extérieures à leur pensée, inaperçues d'eux — pour des raisons *sociales* — plusieurs grands penseurs ont interprété dans un sens idéaliste leur propre contribution à la science de la nature.

Prenons un exemple précis. *Descartes* a perfectionné l'algèbre et inventé la géométrie analytique ; il a découvert la loi de la réfraction, les réflexes physiologiques et une partie du mécanisme de la circulation sanguine. En tant que physiologiste et physicien, il croit à l'existence objective de la « *res extensa* », de l'espace géométrique sur lequel portaient les nouveaux instruments mathématiques inventés par lui. Simultanément, il est le métaphysicien idéaliste qui définit l'existence par la pure pensée et la pure conscience de soi : « *cogito, ergo sum* ». Pour des motifs qui tenaient à toutes les croyances et à tous les préjugés et limitations de son époque, il conçoit sa propre pensée et sa propre existence imparfaites comme une sorte de participation à un Dieu parfait, infini, absolu. (Voir *Discours de la méthode*, 4e partie ; 5e *Méditation*, etc.). Son système métaphysique aboutit donc à des conclusions idéalistes ; il juxtapose son idéalisme métaphysique et son matérialisme scientifique en un « dualisme » discutable : le corps et la pensée, la nature et l'esprit existent chacun de leur côté, distincts, chacun avec ses lois propres.

Parmi ses adversaires philosophiques, Descartes rencontra un matérialiste convaincu : Gassendi. Leur controverse est encore instructive ; les critiques de Gassendi contre Descartes sont perspicaces, pleines de bon sens, et parfaitement fondées. Gassendi a raison contre Descartes. Et cependant la contribution de Descartes à la science est bien supérieure à celle de Gassendi, et la richesse de sa pensée — malgré ses contradictions, ou plutôt *à cause d'elles* — bien plus grande.

C'est précisément pourquoi l'histoire de la connaissance ne peut s'en tenir aux discussions abstraites des systèmes, à leurs critiques réciproques. Elle doit chercher, hors de l'histoire de la philosophie prise séparément, les bases, les fondements, les matériaux de ces systèmes. Elle doit être une *histoire sociale des idées*.

La contribution de l'idéaliste « absolu » Hegel, au perfectionnement de nos instruments de connaissance et en particulier à l'élaboration de la logique fut, nous le verrons, importante entre toutes.

8. Le matérialisme moderne.

Autant l'histoire de la connaissance doit être nuancée et faire leur part à toutes les variétés, à tous les efforts de l'idéalisme, autant sur le plan philosophique, il importe de trancher la question.

Le « réalisme naïf », comme on dit souvent avec mépris, *de l'homme normal*, n'a pas à être renversé ou inversé par une doctrine paradoxale, qui voit précisément dans un tel renversement de la vie et de l'ordre réels, la condition de toute « profondeur ».

Cet homme normal, qui n'a pas passé par un asile d'aliénés ou par une école de philosophes idéalistes, admet l'existence de la nature, du monde, des choses indépendamment de notre sensation, de notre conscience, de notre moi et de l'homme en général. La *pratique* crée en nous cette conviction qu'il existe autour de nous des objets et d'autres êtres humains et non de simples groupements de nos sensations. Le matérialisme met expressément à la base de sa théorie de la connaissance cette conviction naïve, pratique, de tous les êtres humains — y compris les philosophes idéalistes !

L'idéalisme métaphysique est incompatible avec les affirmations des sciences naturelles, par exemple de la géologie. Feuerbach, il y a plus d'un siècle, abandonna l'idéalisme parce que :

> Les sciences de la nature, au moins dans leur état actuel, nous conduisent fatalement à une époque où les conditions nécessaires à l'existence humaine faisaient encore défaut, où la nature et la terre n'étaient pas encore un objet d'observation pour l'œil et la conscience humaine, où la nature était par conséquent un être étranger à l'humain (g).

La matière organique, vivante — et l'organisme humain — sont les produits d'une longue *évolution* (*h*).

La conception matérialiste de l'univers a fait, depuis un siècle et demi, des progrès qui l'imposent à l'examen et même à la conviction.

La théorie de l'évolution — aperçue par Lucrèce, par Diderot et Buffon, formulée par Lamarck, rendue scientifique par Darwin, approfondie depuis par la découverte des mutations brusques, des chromosomes et des gènes — est venue appuyer un très ancien pressentiment. L'espèce humaine sort de la nature. Les êtres organiques ne constituent pas une collection

de types fixes (thèse fixiste d'origine théologique et métaphysique). Ces êtres se transforment soit à cause de l'action du milieu externe (Lamarck) — soit dans la lutte pour la vie, à cause de la *sélection* au cours de cette lutte (Darwin) — soit enfin sous l'influence de certaines modifications dans leur substance germinale (théorie génétique). De leurs transformations, résultent des espèces nouvelles, que nous nommons plus « différenciées » ou « supérieures » parce qu'elles sont adaptées au milieu (Lamarckisme), ou à la lutte et à l'action sur ce milieu (Darwinisme), et toujours plus mobiles, plus actives, plus conscientes.

Nous ne nous étonnons pas de voir grandir et croître en force et en conscience un enfant ; c'est un fait naturel ; la pensée, la conscience claire, la raison — perfectionnées par la vie sociale — apparaissent en lui dès que son organisme et son cerveau sont assez développés. De même, la croissance de l'espèce humaine tout entière peut et doit être considérée comme un processus *naturel*, à deux aspects : l'un biologique et l'autre social.

Un organisme n'est pas un tout mystérieux, mais un ensemble de *cellules* dont la biologie peut étudier la naissance, les propriétés, les interactions.

Dans la nature inorganique apparaissent des forces qui ne sont pas des fluides mystérieux (comme le « phlogistique » ou « calorique » des premiers chimistes), mais des manifestations de l'énergie, des formes différentes du mouvement universel, qui se transforment l'une en l'autre suivant certains rapports quantitatifs.

Grâce à ces découvertes :

...nous sommes en mesure de montrer dans les grandes lignes non seulement les rapports existant entre les phénomènes de la nature dans les différents domaines, mais encore les rapports entre ces domaines et de présenter ainsi un tableau général des rapports de la nature sous une forme à peu près systématique au moyen de faits fournis par les sciences naturelles expérimentales. C'était autrefois la tâche de ce qu'on appelait la philosophie de la nature... Elle ne pouvait le faire qu'en remplaçant les rapports réels encore inconnus par des rapports purement fictifs et fantastiques, en complétant les faits manquant par des idées, en comblant les lacunes... par la simple imagination... Elle a eu ainsi maintes idées géniales, mais elle a dit pas mal de bêtises [1].

1. ENGELS : *Ludwig Feuerbach*, p. 36. Ed. Soc., 1946.

Ce tableau de la nature qui remplace les anciennes tentatives métaphysiques, ne peut être que matérialiste.

Mais, dira-t-on, commencez par prouver la fausseté de l'idéalisme ! Démontrez votre matérialisme !

Logiquement, il est impossible de « prouver une fausseté ». Jamais l'on ne démontrera que l'idéalisme est une erreur. Il sera toujours possible à un idéaliste — pour des raisons « intimes » qui sont en réalité des raisons sociales et de simples préjugés, car, suivant un mot admirable de Hegel, le plus interne est souvent aussi le plus externe, d'affirmer qu'il a raison, que sa conscience lui parle et lui dicte la vérité ; il sera même toujours possible à un être conscient d'affirmer qu'il est seul au monde (solipsisme) et que les autres êtres ne sont qu'un mauvais rêve.

Jamais on n'a démontré que Jupiter et Vénus n'existent pas. Et même, ils continuent à exister « esthétiquement », dans la langue symbolique et affective de la poésie, du théâtre, de la peinture et de la sculpture. Cependant l'existence réelle des dieux est devenue impensable !

Des objets qui servaient aux rites les plus secrets d'antiques religions, comme la balle et le cercle magique (cerceau), persistent chez nous comme jeux d'enfants. Les poupées servirent d'abord aux pratiques « terrifiantes » de l'envoûtement : on perçait le cœur d'une poupée façonnée à l'image d'un homme pour le tuer magiquement. Le « jeu de l'oie », bien connu, a une origine métaphysique orientale et décrit les tribulations de l'âme sur le chemin de la vie, obligée de traverser toutes sortes d'épreuves, et même de mourir pour recommencer sa vie (métempsycose, retour éternel et renaissance) avant d'arriver à l'apaisement final dans le sein du nirvâna, le néant divin. De même les cartes furent (et restent dans les mains des cartomanciennes) des objets sacrés. Rien ne disparaît dans l' « esprit » humain, mais tout se transforme et prend un sens nouveau. Un jour viendra où l'idéalisme métaphysique, devenu impensable, cessera d'être pris au sérieux, de torturer les consciences, et entrera dans des badinages, dans des contes littéraires, dans des jeux d'esprit, et n'aura plus que ce sens ! L' « esprit » ne sera plus que « de l'esprit ».

Pour le moment :

L'admission du monde extérieur, de l'existence des objets en

dehors de notre conscience et indépendamment d'elle, est le postulat fondamental du matérialisme[1].

C'est-à-dire que le matérialisme part d'un « postulat ». Il ne se prouve que par sa cohérence interne et par son contenu, par ses conséquences pratiques, par son accord avec la pratique et avec les résultats des sciences, ce qui suffit largement comme ensemble de preuves. Il ne se démontre pas formellement, comme un théorème. A partir de quelles hypothèses se démontrerait-il ? D'ailleurs :

> La discussion sur la réalité ou l'irréalité de la pensée, isolée de la pratique, est purement scolastique[2].

9. Matérialisme métaphysique et matérialisme moderne.

Mais, objectera-t-on, le matérialisme, lui-même, est une métaphysique, non de l'esprit ou de l'idée, mais de la matière.

Il admet une réalité absolue ; il accepte l'impensable, l'inconnaissable, une « chose en soi » : la matière située hors de la conscience et de l'expérience et même de la connaissance. Comme les métaphysiciens et les mystiques, les matérialistes sautent dans l'inconnu, en admettant qu'il y a quelque chose sur l'autre rive, au delà des limites du connu. Reconnaissant nos sensations comme la seule source de nos connaissances, ils ne s'en tiennent pas à des sensations effectivement éprouvées, aux « phénomènes » ; ils admettent la « chose en soi » (expression kantienne désignant la réalité absolue) doublant ainsi le monde des phénomènes par un monde absolument réel et vrai (*i*).

Cette critique atteint un matérialisme aujourd'hui dépassé : l'atomisme, le mécanisme.

L'atomisme d'Epicure et de Lucrèce considère certaines propriétés simples des objets matériels — la dureté, l'élasticité — et les porte à l'absolu en définissant par leur moyen une matière éternelle. D'après eux, le monde se forme par l'agglomération instable de petits corps, les atomes, qui sont les éléments derniers, irréductibles, simples, de l'univers matériel.

Lorsque le matérialisme affirme avec Karl Vogt que « la pensée est au cerveau dans le même rapport que la bile au

---

1. Lénine : *Matérialisme et empiriocriticisme*, E. S. I., 1928, p. 59 ; E. S., 1946, p. 59.

2. Karl Marx : *Thèses sur Feuerbach*, dans Engels, Ludwig Feuerbach, p. 51, Ed. soc., 1946.

foie... », ou bien, avec certaines écoles de psychologie, que la conscience est un « épiphénomène » sans efficacité, et que nous sommes des « automates conscients » (Huxley), ce matérialisme nie une part de la réalité : la conscience et son histoire biologique et sociale ; *il porte à l'absolu un fait physiologique :* la sécrétion, le réflexe.

Le matérialisme métaphysique s'engage dans des contradictions. Pour expliquer comment les atomes inertes peuvent entrer en mouvement et s'accrocher les uns aux autres, les atomistes de l'antiquité se virent obligés de compliquer l'hypothèse en attribuant aux atomes des formes variées, et de leur prêter une force mystérieuse qui puisse les dévier des trajets verticaux et parallèles dans lesquels les entraînerait la seule pesanteur. (Théorie du « clinamen ».)

L'école du matérialisme « épiphénoméniste » en vient à affirmer que, sans la conscience, les êtres humains — de par leurs seuls réflexes et comportements automatiques — continueraient à accomplir les mêmes actions ; et que même sans conscience, automatiquement, Descartes aurait écrit : « Je pense, donc je suis [1]. »

A ces grossières subtilités répondent les subtilités également grossières de l'idéalisme. Bergson cherche à prouver (début de *Matière et Mémoire*) que le monde n'est qu'un ensemble d' « images », et que le cerveau lui-même n'est qu'une « image » — il est vrai « privilégiée ». Soutenir que le cerveau est la condition de la pensée, dit Bergson[2], ce serait donc soutenir que « la partie est le tout ».

Comme si, lorsqu'un traumatisme atteint gravement ou détruit le cerveau d'un homme, c'était seulement une petite partie de ses « images » qui disparaissent !

L'idéalisme contemporain, notamment avec Bergson, s'obstine à répliquer au matérialisme que :

...nous ne sommes assurés immédiatement que de l'idée, que ce soit l'idée de la pensée ou l'idée des choses corporelles. Mais... l'idée des choses corporelles ne peut d'elle-même atteindre un objet qui s'il existe, est au delà d'elle, et dont par conséquent l'existence est un problème [3].

Cette métaphysique idéaliste correspond à une affirmation

1. Godfernaux : *Revue philosophique*, 1904.
2. *Energie spirituelle*. à propos du « Parallélisme psychophysique », p. 202 à 223.
3. Delbos : *La Philosophie française*, p. 35.

— et à une « expérience » — du caractère subjectif de la conscience, conçue comme un « moi » enfermé en lui-même ; or nous avons montré que ce « moi » n'est autre que le « moi » de l'intellectuel séparé de la vie pratique, effectivement enfermé en lui-même. L'idéalisme porte à l'absolu une petite expérience humaine fort suspecte, la conscience purement subjective.

Le matérialisme vulgaire répond en niant le « moi », la conscience, l'activité humaine ; en portant à l'absolu des constatations de détail (réflexes, par exemple), il sort de ce cercle vicieux de la conscience, mais pour renoncer à la conscience, qui, selon lui, reste un cercle vicieux !

Pour ces raisons, ce matérialisme reste brutalement « mécaniste » ; il n'applique aux processus de la nature chimique et organique que les méthodes d'exploration et d'explication purement mécaniques. Il ne considère donc que les propriétés les plus élémentaires — donc, *en un sens*, les plus abstraites — de la nature matérielle. Il néglige la variété innombrable des formes de l'énergie et de la puissance créatrice dans la nature ; et de plus il laisse de côté tous les processus historiques, l'histoire humaine et même l'histoire de la nature dans ce qu'elle a de complexe et d'évolutif. Par là, l'idéalisme a gardé jusqu'à une époque toute récente une sorte de monopole de fait en ce qui concerne la théorie de la pensée et la connaissance de la société ; seul il en abordait — à sa manière — les problèmes, négligés ou traités superficiellement par le matérialisme mécaniste.

La pensée oscillait sans fin entre ces deux variétés de la métaphysique, l'idéalisme et le mécanisme, découragée par leurs paradoxes et leurs contradictions, allant d'un suicide par la négation mécaniste de soi à un autre suicide par la négation idéaliste du monde, sans raison de se fixer, tantôt séduite par l'enchantement idéaliste, tantôt attirée par le réalisme matérialiste.

Le matérialisme moderne dépasse résolument ces controverses stériles, parce qu'il les définit comme une opposition à *l'intérieur de la métaphysique* et qu'il dépasse résolument les « problèmes » métaphysiques.

L'unique propriété assignable, *philosophiquement* (dans la théorie de la connaissance) à la « matière », et dont l'admission définit le matérialisme moderne, est d'exister hors de notre conscience, sans nous, avant nous — quelle que soit cette existence.

Un « système » fermé de la nature, qui prétendrait tout

embrasser et tout définir — notamment la « matière » — est incompatible avec cette loi : la connaissance humaine progresse de l'ignorance à la science. Un tel système prétendant clore le savoir, arrête le travail de la science. Or, la science de la nature et elle seule découvre peu à peu ce qu'est cette existence « matérielle », cette réalité objective — et la découvre *progressivement*, certaines découvertes inaugurant des périodes nouvelles du savoir et nous obligeant à reviser toutes nos idées reçues. Quelles que soient les transformations de la science de la nature, reste qu'elle connaît une nature !

Chaque époque doit s'efforcer d'organiser, de systématiser en une « synthèse » l'ensemble des connaissances sur la nature. Mais aucune de ces synthèses ne peut se prétendre définitive.

En particulier, ce matérialisme moderne constate l'existence réelle, effective, efficace, de la conscience et de la pensée. Seulement, il nie que cette réalité puisse se définir isolément et se détacher de l'histoire humaine (sociale), de l'organisme humain, et de la nature. L'esprit, si l'on veut employer ce terme, est distinct de la nature, mais lié avec elle. Et c'est là un fait.

Les produits de la fantaisie sont encore ceux de la nature, car la puissance de l'imagination, comme les autres forces de l'homme, est, elle aussi... une force de la nature. L'homme est cependant un être différent du soleil, de la lune, des étoiles, des pierres, des animaux et des plantes, différent en un mot de tout ce qui existe et à quoi il applique le terme générique de *nature*. Les images que se fait l'homme du soleil, de la lune, etc., sont donc des produits de la nature mais qui diffèrent de ce qu'ils représentent [1].

Et Feuerbach précise :

Mon nerf gustatif est, comme le sel, un produit de la nature ; il ne s'ensuit pas que le goût du sel soit une propriété du sel... L'homme est un produit de la nature... mais la nature dans la tête et le cœur de l'homme diffère de la nature hors de sa tête et de son cœur.

En d'autres termes, il n'y a pas « identité », entre les sensations et représentations humaines, et les êtres de la nature qu'elles représentent, mais une *correspondance* de fait, que la science doit expérimenter, approfondir, critiquer. Lorsque

1. FEUERBACH : *Œuvres*, VII, p. 516.

Eddington écrit qu' « aucune des images qui constituent notre perception sensorielle n'est applicable au monde physique » et que par conséquent l'expérience est un « code chiffré [1] », dont à son avis le chiffre est idéaliste, il conclut à l'idéalisme à partir d'une vue sommaire du matérialisme, à partir d'une conception vulgaire et bornée du matérialisme. Le matérialiste cohérent n'affirme pas que les objets sont tels que nous les percevons, et que nos représentations immédiates, banales, coïncident avec le réel, mais il pense qu'elles lui correspondent suivant une loi, qui se propose à notre recherche.

Essayant de fonder une nuance subtile de l'idéalisme M. Brunschvicg a écrit :

> Je crois toucher et voir ce qui m'entoure ; en réalité la maison dont je dis qu'elle est devant moi ne se présente pas à moi d'une façon différente que ne fait à ce même instant le lac que je me souviens d'avoir traversé l'année dernière ; je ne saisis pas directement le monde... parce que je ne puis sortir de moi sans cesser d'être moi ; le monde qui est connu est en moi [2].

Et plus loin :

> Si nous pouvions supposer... que brusquement nos sens s'ouvrent pour le recevoir, ce monde nous apparaîtrait comme un chaos [3].

Le monde, pour M. Brunschvicg, est, en effet infiniment multiple, changeant, contradictoire ; et c'est l' « esprit » qui par analyse et synthèse organise ce chaos et crée « en notre esprit et par notre esprit » (p. 59), un ordre, des objets et un tout.

A quoi nous répondrons d'abord que ce travail d'organisation est d'abord un travail *pratique*. Le monde humain organisé, celui de la perception, des objets déterminés, est le *produit du travail* et non le produit de l' « esprit ».

Allons plus loin. Faisons sa part à l'idéalisme. Acceptons le tout entier. Oui, il faut accorder à Berkeley qu'il est contradictoire d'attribuer l'existence objective à nos sensations, au goût du sel et à la couleur bleue. Oui, il faut accorder à Kant et à M. Brunschvicg que le monde « donné », les phénomènes, sont une poussière multiple, changeante, *contradictoire* de sensations. Mais de cette présupposition, il faut tirer la conclusion

---

1. Ouvr. cit. p. 21.
2. *Introduction à la vie de l'esprit*, p. 5.
3. *Idem*, p. 50.

exactement inverse. Il faut renverser le raisonnement idéaliste parce qu'il renverse le processus réel de la connaissance. Dès que je regarde une étoile, je sais qu'*elle n'est pas* un petit point brillant perdu à quelques centaines de mètres dans le bleu sombre du ciel. Et, certes, il a fallu des siècles de recherches pour découvrir que les étoiles sont des mondes, d'immenses sphères ardentes en mouvement, entourées peut-être de planètes comme notre soleil, et qui naissent, vivent et meurent. Les étoiles ont été comparées ou identifiées à des clous d'or sur une sphère de cristal, à des êtres angéliques ou divins — mais toujours à *autre chose* qu'à un point minuscule brillant dans le vide. Je sais que le sel n'est pas le goût du sel, qu'il est *autre chose*, cent autres choses, et que, cependant, il est *d'abord* cela *pour moi. La sensation est une contradiction incessante :* elle est et elle n'est pas. Mon œil me fait voir brisé le bâton plongé dans l'eau ; et ma main qui le suit me prouve qu'il n'est pas brisé. Sensoriellement, la pièce de monnaie que je regarde n'est jamais ronde, mais une ellipse toujours variable, ou un rectangle. Un objet quelconque est le même, et cependant jamais le même : petit ou grand, suivant qu'il s'éloigne ou se rapproche, et riche d'aspects divers. La chose cachée, sensoriellement, disparaît et cesse d'être ; sa réapparition est une résurrection, et l'enfant dans ses jeux (« cache-cache », etc.) retrouve quelque chose de la surprise et des rites magiques du primitif devant la résurrection du soleil. Dès l'antiquité, le scepticisme se fondait sur ces contradictions, par exemple sur l' « illusion » du bâton brisé, et critiquait nos sens comme incapables d'atteindre la vérité. De cette « illusion », la science a tiré des conclusions toutes différentes : la loi de la réfraction. Elle a résolu la contradiction entre l'œil et le toucher ! L'action pratique et la connaissance dépassent, résolvent les contradictions sensorielles en pénétrant plus avant, par leur moyen, dans les objets — en les dépassant. De ces contradictions, il ne faut donc pas conclure que le monde n'existe pas ou qu'il n'est qu'une création de notre esprit, mais bien que la pratique et la connaissance sont nécessaires pour pénétrer dans les profondeurs réelles de la nature — parce que nous allons de l'ignorance à la science !

L'être est d'ailleurs une question ouverte à partir du point où notre vue s'arrête[1].

---

1. ENGELS : *Anti-Dühring*, t. I, p. 47. Ed. Costes, 1931.

Et l'on peut dire que la matière, comme catégorie *philosophique* (non dans l'usage courant et banal de ce mot) désigne simplement la réalité objective donnée. A ce titre, cette notion ne peut devenir périmée. Le mot « nature » désigne la même réalité, mais ce mot a été employé métaphysiquement, dans un sens parfois ambigu (Spinoza : « *Deus sive natura* », la nature, c'est-à-dire Dieu). C'est pourquoi les mots « matière » et « matérialisme », malgré leur sens mécaniste périmé aujourd'hui, sont préférables, à condition de les prendre dans un sens renouvelé.

Le matérialisme moderne restitue ainsi à la pensée matérialiste la variété, la richesse, la poésie qu'elle avait perdues depuis l'antiquité (depuis Lucrèce, chez qui la poésie se trouvait déjà difficilement unie à un mécanisme atomistique déjà froid et desséché). Le matérialisme moderne nous rend la nature, ou plutôt nous la donne, dans son immensité, sa puissance destructive et créatrice, sa fécondité en formes et en êtres — et cela non comme une existence mystique et sacrée qu'il faudrait humblement adorer (panthéisme), mais comme une réalité qui est notre bien humain, que nous possédons (en tant qu'espèce humaine sortie de son sein) par le pouvoir du travail et de la connaissance.

Résumons cette première esquisse d'une théorie de la connaissance :

a) La connaissance suppose : un « objet » réel extérieur, la nature ou matière pénétrée progressivement — au cours de l'histoire de la pratique, de la science et de la philosophie — par le « sujet » humain actif, dont les représentations, images et idées correspondent à l'objet de façon de plus en plus exacte ;

b) L'être humain est un « sujet-objet » : il pense, il est « sujet » — mais sa conscience ne se sépare pas d'une existence *objective*, son organisme, son activité vitale et pratique. Il agit, comme tel, et il est objet pour d'autres sujets agissants ;

c) Le sujet et l'objet, la pensée et la matière, l'esprit et la nature, sont à la fois distincts et liés — en interaction, en lutte incessante dans leur unité elle-même ;

d) Pour le matérialisme moderne, l'idéalisme se définit et se critique par son *unilatéralité*. Mais les matérialistes ne doivent pas laisser simplifier les vérités premières du matérialisme, les laisser retomber au niveau du matérialisme vulgaire, par oubli des résultats précieux obtenus par les idéalistes dans

l'histoire de la connaissance et spécialement en logique. Au contraire, le matérialisme doit donner tout leur sens, et toute leur valeur aux instruments de la connaissance forgés par les grands idéalistes.

10. Matérialisme et positivisme.

Certains philosophes ont posé d'une manière à la fois historique et sociale le « problème » de la connaissance, tout en rejetant la métaphysique. Notamment Auguste Comte.

Il a formulé dans son *Cours de philosophie positive* la célèbre loi dite des « trois états ». L'esprit humain, selon Comte, a traversé d'abord une étape *théologique*, dans laquelle il attribue les phénomènes à des causes surnaturelles, c'est-à-dire à l'action de puissances arbitraires analogues à la personnalité humaine (esprits plus ou moins fantaisistes et conscients, favorables ou cruels). Ensuite, serait venue la période *métaphysique*, qui explique les faits de la nature par des abstractions, par des qualités occultes telles que la « pierréité » de la pierre, la « vertu dormitive » de l'opium, l'horreur de la nature pour le vide, la qualité gravifique des corps pesants, etc.

Enfin, dans l'âge *positif ou scientifique* auquel nous sommes parvenus, l'esprit renonce à connaître les causes, étudie le « comment » et non le « pourquoi » des phénomènes, et se contente de découvrir les relations constantes et régulières entre ces phénomènes, leurs *lois*.

Nous aurons à critiquer plus tard sous d'autres aspects le positivisme qui se présente comme une philosophie complète de la science. Pour le moment, nous formulerons seulement quelques remarques :

a) La loi des trois états se donne pour une loi de l'esprit, pour une sorte de fatalité que son auteur n'explique pas (ce serait contraire à l' « esprit » de son système d'en rechercher le pourquoi, l'explication). Il ne la relie pas d'une manière satisfaisante à l'activité humaine, aux rapports les plus simples et les plus fondamentaux de l'homme avec la nature. Cette « loi » reste en l'air : c'est une « loi » métaphysique et idéaliste.

S'il y a eu modification dans la manière humaine de considérer la nature, elle a été acquise ; elle s'est justifiée par ses résultats pratiques ; elle s'est fondée sur la science et sur la puissance effective de l'homme sur la nature.

Faible devant cette nature, le primitif a, en effet, comme le

dit Comte, inventé des « explications » fantaisistes — et imaginatives — des phénomènes ; ces explications ont disparu, parce que la nature ne nous paraît plus ou nous paraît moins écrasante et hostile.

b) Plus on étudie la « pensée primitive », plus l'on constate qu'elle enveloppe certains germes d'une pensée rationnelle ; et même en un sens elle contient des éléments supérieurs à la pensée des époques suivantes. Les sociologues et ethnographes, depuis Comte, et en partie inspirés par lui, affirment que tous les primitifs ont l'impression d'une puissance obscure, omniprésente, qu'ils considèrent religieusement (le « mana »). Sans entrer dans l'examen détaillé de la question, remarquons que cette image enveloppe un sentiment direct et profond de la nature, de son *unité*. Lorsque la pensée devient plus différenciée et aussi plus abstraite, plus analytique, ce sentiment spontané se perd. Il ne subsiste que dans l'art et c'est pourquoi la poésie, et même les arts en général se retournent obstinément vers le primitif (ou vers l'enfance qui chez nous correspond en un sens à la vie primitive). La conscience primitive comporte donc des éléments valables, que, précisément aujourd'hui, nous retrouvons, mais dépassés, épurés de leurs interprétations mystiques, élevés à un niveau supérieur ;

c) De même, l'époque dite par Comte « métaphysique », l'époque de l'abstraction, fut aussi celle où furent inventés les instruments de la pensée, et notamment la logique (d'Aristote à Hegel) et ne peut être condamnée en bloc ;

d) Notre époque est loin d'être exclusivement scientifique. Elle reste pénétrée d'éléments de pensée théologiques et métaphysiques et il ne peut s'agir — comme dit l'école sociologique — de simples *survivances* [1]. Ces prétendues « survivances » doivent garder un sens, donc un rapport avec la vie réelle ; elles se manifestent non seulement dans la vie quotidienne, mais dans les sciences ou prétendues sciences.

Lorsque pendant des années, et encore très récemment, les économistes se sont interrogés sur le rôle de l'or dans l'économie politique, ont réuni inutilement des congrès et des commissions internationales pour régler les questions relatives à la distribution de l'or dans le monde, l'or apparaissait comme une chose dotée d'un pouvoir sur les hommes. Cette chose, ce produit humain, échappe au contrôle et à la raison humaines ! *Les hommes modernes et les économistes prennent*

1. Lévy-Bruhl, *Morale et science des mœurs*, p. 273.

envers l'or l'attitude du primitif envers un fétiche. Ils lui attribuent une puissance indépendante d'eux, et ce fétiche qui n'est que leur œuvre, règne en effet sur eux et acquiert cette puissance.

En d'autres termes, dans tout secteur non dominé, par exemple dans l'économie, l'attitude « théologique » ou « métaphysique » subsiste ; en particulier dans le secteur social où l'homme ne domine pas encore ses propres œuvres ;

e) *Le devenir de la science est un devenir social.* La science mathématique est née en Egypte, en Ionie, en Grèce — avant même le début de l'ère métaphysique — et celá pour des raisons précises que nous retrouverons.

La loi des trois états représente donc une tentative intéressante pour poser en termes historiques et sociaux le « problème » de la connaissance ; mais ce n'est qu'une première tentative, très insuffisante. Dans sa brièveté, d'ailleurs inféconde, la loi de Comte ne peut remplacer une histoire précise de la connaissance, dans les différents peuples et dans les cultures diverses qui se sont succédé.

La science du moyen âge admettait l'horreur de la nature pour le vide — expliquant ainsi à sa manière le fait déjà connu que les liquides montent par aspiration dans les tuyaux — et cela pour des motifs théologiques : le vide semblait indigne de la puissance divine. A un certain moment, dans les conditions de la civilisation urbaine la plus perfectionnée du temps, les fontainiers de Florence se sont trouvés devant un problème pratique : pomper l'eau à une assez grande hauteur. Ils constatèrent que l'eau dans les corps de pompe ne dépassait jamais un certain niveau ; au-dessus, le vide. Ce fait entrait en contradiction avec le principe admis ; et cette contradiction, qu'il fallait résoudre, stimula les réflexions de Torricelli. (Découverte de la pression atmosphérique et du baromètre.)

Cet exemple simple montre que sur des données pratiques, sociales, expérimentales, s'exerce une activité proprement intellectuelle — elle-même conditionnée historiquement. Cette activité individuelle est une réflexion de forme déterminée, donc *méthodique* et *logique*.

Lorsque Képler commença son étude des mouvements planétaires, il s'imaginait que chaque planète était dirigée par un ange, « *angelus rector* » ; d'après lui, la figure décrite sous cette direction angélique devait être aussi belle et simple que possible. Il essaya donc d'abord de situer les positions observées sur des cercles, et il échoua. Puis, il essaya l'ellipse ; il réussit,

et il y eut dans cette réussite une part de chance. Dans l'histoire de la connaissance (les exemples pourraient s'en multiplier), l'attitude « théologique » *bien qu'en contradiction avec l'attitude scientifique*, n'empêche pas toujours les découvertes, *du moins à l'échelle de l'individu.* (Socialement, il en va tout autrement.) Car il y a dans toute découverte, en même temps qu'un processus de recherches intellectuelle et logique, une part d'imagination et de fantaisie individuelle, une part de génie individuel, qui a pu parfois se trouver stimulée par les thèmes ou problèmes théologiques ou métaphysiques (*j*).

Le positivisme de Comte simplifie donc exagérément l'histoire complexe, accidentée, multiforme, de la connaissance. En particulier, il sous-estime l'importance de l'instrument, de la méthode intellectuelle forgée par les métaphysiciens : de la logique.

11. Théorie de la connaissance et sociologie.

L'école sociologique contemporaine a voulu serrer de plus près la question. Elle découvre dans la vie sociale l'origine des notions scientifiques, comme celles de type, de genre et d'espèce, de cause et de loi.

Le temps dont parle la science, ce serait le temps social.

Ce n'est pas mon temps qui est ainsi organisé, c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation[1].

La logique, « lieu commun des intelligences » et l'objectivité de la science (la recherche de la vérité indépendamment des sentiments, des intérêts, des préférences du chercheur) seraient des faits sociaux.

C'est sous la forme de la pensée collective que la pensée impersonnelle s'est révélée à l'humanité[2].

A cette théorie, nous ferons les objections suivantes :

a) En étendant à l'ensemble des consciences subjectives réunies dans une société le problème de l'objectivité, on ne gagne rien. Si les consciences sont enfermées en elles-mêmes — si la conscience ou pensée sociale est enfermée en elle-même —

1. DURKHEIM : *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 14.
2. *Idem*, p. 623.

l' « impersonnalité » ainsi expliquée se disjoint de l'objectivité.

L'objectivité doit être définie par la *correspondance des idées du sujet avec l'objet*, et rattachée à la pratique. On ne gagne rien en transformant en un « sujet » collectif le sujet individuel ;

b) Or, précisément, l'école sociologique tend à se représenter abstraitement la vie sociale, hors de tout lien avec une *pratique sociale* déterminée, avec une structure sociale concrète et une organisation précise des rapports des hommes en société les uns avec les autres ou avec la nature. Les sociologues en question parlent couramment d' « âme collective », d' « être social », de « représentations collectives ». Ils parviennent à ces notions par l'analyse de la société en général, c'est-à-dire par la notion *abstraite* de la « société ». Les consciences individuelles, affirme Durkheim, sont « associées, combinées » ; et ainsi, « en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être[1]. »

Cet « être social » n'est qu'une abstraction, une définition vague de toute société, portée à l'absolu par une opération de métaphysique idéaliste.

On néglige les *sociétés réelles* et leur *étude concrète* pour définir métaphysiquement la société en général ; puis à l'aide de cette abstraction on prétend expliquer les sociétés réelles. Ainsi le métaphysicien idéaliste part des pommes, des poires, des cerises pour créer l'idée abstraite du fruit, puis il prétend expliquer les fruits réels par l'idée du fruit « en soi », par l' « essence éternelle » du fruit, l' « archétype » du fruit (Platon).

L'histoire de la connaissance ne peut être rattachée à l'histoire abstraite de l' « être social », mais à *l'histoire concrète de la pratique sociale*. Les trois caractères que nous avons attribués à la connaissance (caractère pratique, social, historique) forment un tout indissoluble ;

c) La pensée logique et scientifique est *objective* (correspond à son objet) ou n'est rien. De même, elle est *universelle*, c'est-à-dire qu'elle s'impose avec une nécessité rationnelle à tout homme capable de la concevoir, ou elle n'est rien.

Or, du point de vue de la « conscience collective » les sociétés ne peuvent être originales qu'en étant différentes jusqu'à l'incommensurabilité, comme des individualités accomplies. Le sociologisme ne peut fonder *un progrès vers l'objectivité et l'universalité* — et encore moins l'universalité déterminée.

1. *Règles de la méthode sociologique.*

On comprend au contraire comment, du point de vue de la pratique sociale, la société reste toujours « ouverte » vers la nature. *Les sociétés originales peuvent être comparées sous un aspect : le degré de puissance qu'elles atteignent sur la nature.*

Or, l'objectivité ne peut se séparer de cette puissance. Elles réagissent sans cesse l'une sur l'autre : la connaissance objective permet le pouvoir sur la nature ; et le pouvoir atteint permet d'étendre l'exploration et la connaissance.

A un certain degré de développement et de puissance acquise sur la nature, la société humaine a cessé d'être *au niveau de la nature.* Elle a émergé au-dessus de la nature, sans cesser de lui être liée. Elle a dépassé la vie et la communauté naturelles du primitif et du barbare ; la civilisation ainsi atteinte s'est trouvée à la fois moins naturelle (comme le disait J.-J. Rousseau) et cependant plus humaine. A ce moment, les instruments de la connaissance atteignirent un degré supérieur d'objectivité.

Ce fut l'époque grecque (le « miracle grec »), créatrice de la mathématique, d'une certaine science de la nature, et de la première *logique* (logique formelle) *comme instrument universel de la connaissance.* La science grecque, limitée, n'en fut pas moins la première science. L'homme instinctif ne se dégage pas de la nature. L'homme passé à un degré supérieur de conscience s'en dégage ; et les « catégories » de sa pensée à cette étape sont des moments d'importance capitale dans l'histoire de la connaissance qui comprend et domine l'univers.

D'après ce qui précède, le développement humain a un double aspect : *qualitatif* (création de cultures et de civilisations originales, diverses) et *quantitatif* (progrès dans la puissance sur la nature, dans l'objectivité de la pensée, dans la précision et la vérité des formes de la connaissance).

Les conditions du « miracle grec » furent multiples : intensité des échanges matériels et intellectuels — vie urbaine et commerciale déjà développée — langue admirable dès le début par sa précision et sa souplesse — existence d'hommes libres se consacrant en partie tout au moins à leur épanouissement individuel physique et philosophique, etc. Ces conditions historiques et sociales ne sont pas simples. Les Grecs, s'ils inventèrent la vérité logique et mathématique, n'en étaient pas moins les plus grands menteurs de l'antiquité ; le type poétique d'Ulysse, dans les poèmes homériques, le montre. Et s'ils eurent le sens de la forme, de la beauté harmonieuse et de la précision, ils eurent aussi le sens du tragique. L'étude de l'esprit grec doit tenir

compte de ces éléments divers, originaux et contradictoires. Ce qui importe ici, c'est qu'un *degré* nouveau du développement humain fut atteint par eux, et qu'il y eut sur le plan de la science, avec l'invention de la logique et de la mathématique, un *bond*, une brusque rupture avec ce qui précédait, une discontinuité — un ordre nouveau de préoccupations intellectuelles.

Il semble que notre époque soit comparable, sous certains aspects, à l'époque grecque. En cheminant à travers d'innombrables difficultés, en résolvant des contradictions multiformes, la pensée moderne s'élève à un degré nouveau, entre dans un nouvel ensemble de préoccupations, de questions et de connaissances.

Aujourd'hui, le problème n'est plus seulement de dominer la nature, mais de dominer rationnellement et d'organiser les produits de l'activité humaine : la vie économique et sociale, la propre nature de l'homme. Ce problème nouveau, et qui d'ailleurs n'est pas une « invention » de quelques individus, mais s'impose dans la vie réelle et dans la pratique, est aussi vaste que le problème résolu par le génie grec, et aussi important pour le développement humain ultérieur.

Pour résoudre ce problème, il est nécessaire de perfectionner et d'assouplir les formes, les instruments de la pensée. Les Grecs inventèrent une logique ; notre époque, depuis Hegel, détermine progressivement une méthodologie et une logique nouvelles, fondées non seulement sur l'ensemble des résultats des sciences de la nature, mais aussi sur l'étude des faits et des questions historiques et sociales.

12. Philosophie, culture et théorie de la connaissance.

A propos de l'idéalisme métaphysique, nous avons mis en évidence le rôle de la *division des activités humaines* (division du travail, séparation du travail intellectuel et du travail matériel) avec ses conséquences : séparation de la théorie et de la pratique, de l'âme et du corps, de la pensée et de l'objet.

Cette division eut un aspect *positif* : elle permit le développement des techniques spécialisées ; les sciences, d'abord confondues (et chez les Grecs encore) avec la spéculation métaphysique, se sont progressivement séparées de la philosophie et différenciées : la géométrie avec Euclide ; la physique avec Torricelli, Galilée, Descartes ; la chimie avec Lavoisier ; la

physiologie avec Claude Bernard, etc. Cette séparation, cette spécialisation, furent des conditions de leur progrès. Ainsi seulement, elles ont atteint l'indépendance envers les préjugés et les hypothèses hasardeuses de la métaphysique ; elles ont établi solidement leurs méthodes de recherche et de vérification et sont devenues des « sciences positives ».

Mais cette séparation eut également un côté *négatif*. Le spécialiste creuse une science et même souvent une partie infime d'une science : la chimie des colorants ou l'étude de telle famille de fonctions. Il ignore le reste de sa science et le reste des sciences. L'activité analytique et la division parcellaire du travail émiettent la science et la société elle-même en une poussière, en juxtaposition informe de résultats. On attribue souvent à la « culture générale » et à la philosophie la mission de compenser cette situation déficiente. Mais en fait une culture générale *abstraite* (extérieure par rapport aux sciences ou encore fondée presque exclusivement sur l'étude des langues mortes, le latin et le grec et sur une métaphysique idéaliste) se surajoute aux sciences dispersées sans donner une véritable conception d'ensemble.

La métaphysique se veut au-dessus des sciences, « transcendante », à un autre étage de la pensée, suivant une métaphore de Lachelier. Elle prétend atteindre un « monde intelligible » au delà du sensible (Platon) — des « causes premières » au delà de toutes les causes « secondes » (Aristote). A l'époque moderne, Bergson veut fonder la philosophie sur une faculté supérieure à l'intelligence scientifique : l' « intuition ». Comment cette métaphysique organiserait-elle véritablement le « *corpus scientiarum* », l'ensemble des sciences, la vision unifiée de l'univers fondée sur les conquêtes de la pensée scientifique ? La métaphysique idéaliste, qui reflète *inconsciemment* les conditions humaines réelles, pratiques, dans lesquelles vit le philosophe, est, elle-même, profondément divisée. Les « systèmes » s'opposent et discutent sans fin, et apparaissent comme des œuvres d'art, « incarnation » du génie personnel du philosophe [1]. La philosophie métaphysique distingue et sépare le « problème » théorique, celui de la connaissance et des « jugements de réalité » — et le « problème » pratique, celui de la conduite humaine et des « jugements de valeur ». Chez un Kant, ces « problèmes » sont expressément posés l'un en dehors de l'autre, sur deux plans différents : l'un sur le plan de la critique

1. E. Boutroux : *Revue de métaphysique et de morale*, 1911.

rationnelle, de l'analyse de la connaissance et de la raison purement théorique — l'autre sur le plan de la croyance, de la raison purement pratique. La philosophie métaphysique introduit donc à l'intérieur d'elle-même la scission, la dispersion, la situation intolérable à laquelle elle devrait mettre fin !

C'est pourquoi notre époque ressent profondément le besoin d'une activité unificatrice, d'une méthode de dépassement des connaissances dispersées. Il s'agit pour nous de réunir rationnellement, lucidement, la pratique et la théorie, l'objet et le sujet, la réalité et la « valeur » de l'homme, le contenu et la forme de la pensée, la science et la philosophie, tous les éléments de la culture. Une telle unification — qui ne doit pas être imposée du dehors, mais venir des éléments eux-mêmes, rationnellement donc librement, c'est-à-dire selon une nécessité interne comprise et dirigée — réclame des méthodes nouvelles, une logique à la fois rigoureuse et souple, qui se tienne *au niveau* du travail de la pensée scientifique, sans pour cela se contenter d'enregistrer passivement les techniques, et les résultats des sciences séparées.

La métaphysique idéaliste ne peut pas, par définition, répondre à ce besoin, puisque, par définition, elle se meut sur un autre plan. Portant à l'absolu une parcelle de réalité, comment organiserait-elle l'ensemble ?

Selon l'esprit « positif » d'Auguste Comte, la philosophie doit étudier :

> Les généralités des différentes sciences, conçues comme soumises à une méthode unique,

et

> découvrir leurs relations et leur enchaînement, résumer... tous leurs principes propres en un moindre nombre de principes communs [1].

Cette dernière formule condamne la philosophie à ne rien apporter aux savants, si ce n'est des abstractions. Un disciple récent de Comte, a pu soutenir que la philosophie, n'étant qu'un « résidu » des sciences, devait disparaître devant elles, après leur avoir donné naissance[2].

Le positivisme oublie que le savant n'est pas une intelligence pure, mais un être humain, un être social, qui pense dans des

1. *Cours de philosophie positive.*
2. Cf. Goblot : *Le Système des sciences*, notamment, p. 213.

conditions définies socialement. L'histoire des sciences ne peut donc pas être faite dans chaque domaine (mathématique, physique, etc.) en tenant compte exclusivement des recherches et des résultats dans ce domaine. L'histoire des sciences est une histoire sociale, fragment de l'histoire générale de la connaissance. Auguste Comte a eu raison de poser la question d'une *méthodologie* générale, d'une *logique* unifiée ; et aussi de poser la question des *relations* et de *l'enchaînement* des sciences. Mais cette question ne peut se résoudre en restant à l'intérieur de chaque science prise séparément, et par une simple somme des résultats atteints.

La philosophie, dégagée de la métaphysique idéaliste, se trouve donc bien devant des questions neuves : théorie de la connaissance comme histoire de la connaissance et de la pratique sociale — critique sociale des idées et des préjugés qu'eurent parfois les savants — logique générale — organisation de l'ensemble de la connaissance (*k*).

Certaines questions ne peuvent être résolues que par une *coopération*. La spécialisation étroite n'empêche pas seulement une conception d'ensemble ; elle arrête parfois la recherche scientifique elle-même. N'oublions pas que Pasteur, dont l'apport à la médecine fut si considérable, n'était pas médecin ; que la géologie a été renouvelée par des considérations physiques sur la résistance des matériaux et la plasticité des roches, etc. La science tend — du dedans — à briser les cloisonnements et à créer un *esprit d'équipe*. Or, dans une équipe la fantaisie individuelle doit être disciplinée et organisée, sans pour cela briser l'initiative et le talent ou le génie des individus. Exigence contradictoire qu'il faut pratiquement résoudre. D'autre part, la question n'est plus aujourd'hui d'interpréter d'une manière fantaisiste le monde, mais de résoudre les problèmes objectifs, posés par les « choses humaines », c'est-à-dire par ces produits de l'activité humaine (les techniques, l'industrie moderne, l'économie, etc.) ; ces problèmes concrets, qu'il s'agit de résoudre par une action fondée sur la connaissance, ne peuvent être examinés ni résolus individuellement.

13. Logique formelle et logique concrète (dialectique).

La logique ainsi comprise se définit d'une manière nouvelle par rapport à la logique traditionnelle, et même par rapport à certaines théories logiques plus récentes, fondées sur l'étude de

certaines sciences prises isolément, les sciences expérimentales (physique, chimie, biologie).

a) Selon la conception traditionnelle de la logique, celle d'Aristote, il existe une étroite parenté entre la logique et la grammaire (*l*).

La grammaire se fonde sur une distinction capitale entre le *contenu* et la *forme* du langage. Une affirmation parlée comporte l'assemblage d'un certain nombre de mots : « il pleut... » ; « le ciel est bleu », etc. Elle peut être vraie ou fausse ; elle désigne certains objets ; elle a un sens, un *contenu*. La grammaire laisse de côté le sens, le contenu, cette vérité ou cette fausseté de l'affirmation. Elle s'occupe uniquement de la manière d'assembler les mots ; elle définit certains caractères généraux, certaines « classes » de mots qui font d'eux des termes grammaticaux et doivent régler leur emploi : le substantif, l'adjectif, le verbe, le sujet, l'attribut, etc.

Etant donné ces classes de mots et les règles de leur emploi dans une langue donnée, la grammaire s'occupe uniquement de la *correction* du langage, c'est-à-dire de la conformité avec les règles. La distinction du vrai et du faux se remplace, du point de vue grammatical, par celle du correct et de l'incorrect. La grammaire détermine des *formes* grammaticales indépendantes (en apparence du moins, et du point de vue du grammairien) de tout contenu.

La logique d'Aristote ou logique *formelle* opère de manière semblable. Aristote a cherché les conditions d'une langue universelle, les règles d'un emploi nécessaire des termes créés par la pratique sociale, par le langage courant. Comme le grammairien distingue les termes, les propositions, les phrases, la logique formelle distingue et définit : les termes logiques (idées ou *concepts*, c'est-à-dire surtout les substantifs ou adjectifs substantivés comme le « blanc » ou la « blancheur ») — les jugements (comportant un sujet, un verbe, un attribut) — les raisonnements. Enfin, la logique formelle, laissant de côté tout contenu, tout sens de ces termes logiques, tout objet désigné par eux, détermine par la seule pensée les règles de leur emploi correct, c'est-à-dire les règles générales de la *cohérence*, de l'*accord de la pensée avec elle-même*. (Ainsi c'est une règle générale de toute pensée cohérente qu'elle ne doit pas se détruire par une *contradiction*).

La conception aristotélicienne de la logique après avoir régné presque sans partage jusqu'à Descartes, a été depuis lors

sérieusement critiquée et presque abandonnée. Il convient de la réhabiliter — partiellement et en un sens.

Aristote a eu raison de chercher un « organon », un instrument universel, une méthode rationnelle de connaissance. Il a eu raison (c'est-à-dire que la raison se trouve encore aujourd'hui d'accord avec son œuvre) de chercher, à partir du langage, comme forme déjà élaborée de la pratique sociale et du contact agissant avec le réel, les conditions d'une expression rationnelle — objective, universelle, nécessaire — de la réalité. Et il y est parvenu, dans une certaine mesure et sous un certain aspect. Il est et il sera toujours vrai que la pensée doit être cohérente. C'est là une loi universelle, nécessaire, objective, s'imposant donc à tout être humain capable de réflexion. Toute contradiction admise dans la pensée *inconsciemment*, sans être expressément signalée et réfléchie, introduit une *inconséquence*, une incohérence qui risque de détruire cette pensée en tant que pensée, de la ramener au rang d'une suite de constatations, ou d'un rêve, ou d'un délire (*m*).

Cependant, Aristote n'a pas poursuivi assez loin sa comparaison avec la grammaire. Le grammairien ne fait jamais que codifier l'usage pratique d'une langue déterminée, et les formes grammaticales ne peuvent jamais se séparer de l'usage ; dès que l'on veut les prendre isolément, on tombe dans le *formalisme*. Il ne suffit pas de parler ou d'écrire correctement, il faut avoir quelque chose à dire ! La correction, par elle-même, ne produit que l'ennui de l' « académisme ».

Le véritable écrivain connaît la grammaire, mais sait aussi en tourner les règles strictes, de manière à amener consciemment la surprise du lecteur, à le piquer — ou à exprimer de plus près les sentiments confus, complexes, spontanés, éloignés de la zone des idées et formes élaborées. Les poètes tirent une grande partie de leurs effets de la *répétition* (des assonances, des terminaisons dans la rime, des mots ou membres de phrases) alors que les formalistes de la grammaire et du style interdisent cette répétition. Et Verlaine, exprimant l'expérience poétique française de Racine à Baudelaire, ne conseille-t-il pas l'imprécision — mais savante, voulue — dans l'emploi des termes, pour leur donner une résonance plus subtile, un prolongement, une distance entre eux et eux-mêmes, une dimension poétique :

> Surtout ne va pas choisir tes mots sans quelque méprise.

La précision formelle, grammaticale, crée la platitude, la

monotonie, l'ennui (dès qu'il s'agit d'expression concrète, et non de science, ou de philosophie) et la langue n'évolue, ne s'enrichit, qu'en estropiant la forme grammaticale acquise, en détériorant les règles établies. Par exemple, lorsque nous disons un « costume-tailleur » ou une « tarte-maison », cette tournure est incorrecte du point de vue de la grammaire française, dont la syntaxe analytique exigerait que l'on formule toutes les articulations de la pensée : « costume pour femme fait par un tailleur », etc. Et cependant cette tournure elliptique répond à un besoin de la vie moderne et enrichit la langue.

Les remarques précédentes ne tendent pas à prouver qu'il suffit d'être incorrect pour enrichir la langue ; la plupart des expressions, mots et tournures incorrects créés volontairement sont éliminés par une sorte de sélection naturelle. Pour qu'ils entrent dans l'usage, il faut qu'ils correspondent à un besoin social et pratique. Ne répond à un tel besoin qu'une locution créée naturellement, non facticement. Ces remarques démontrent seulement que la grammaire n'a qu'une portée relative et une application limitée.

Le rapport de la pensée et du langage — que l'on étudie en psychologie autant qu'en logique — n'est pas un rapport simple. L'accord entre le langage et la pensée s'obtient par une lutte, à travers un conflit, en résolvant une contradiction toujours renaissante. Le langage — c'est-à-dire l'écrivain ou l'orateur — lutte pour arracher à l'immense contenu de la vie pratique et sociale (contenu obscur, mais non impénétrable : inexprimé et non inexprimable) des formes définies d'expression ; et, d'autre part, sans cesse, l'écrivain se retourne vers ces formes pour leur interdire de se figer hors du contenu : pour les dégager du *formalisme*.

Le droit aboutit à un code, ensemble de formes juridiques et de règles de procédure. Est *formaliste* juridiquement le magistrat qui s'en tient à l'application des règles, sans plus s'occuper des cas concrets, des situations.

Les rapports courants entre les personnes humaines sont également réglés par un code de politesse. Est formaliste l'homme qui transforme en un cérémonial, en une étiquette mondaine, cet ensemble de règles pratiques.

La logique formelle, comme la grammaire, n'a qu'une portée relative et une application limitée.

Elle n'a pas de sens en dehors du contenu, mais elle prend tout son sens et toute sa portée lorsque notre pensée *néglige expressément une grande part de son contenu* et se meut à la

limite : au point exact où le contenu s'évanouit et où reste presque seule la *forme*. Nous aurons maintes fois l'occasion de montrer que notre pensée accomplit nécessairement une telle élimination (partielle et momentanée) de son contenu ; et que c'est là une phase, une étape, un aspect, un moment de son activité : le moment de l'*abstraction*. La logique formelle, logique de la forme, est donc la logique de l'abstraction. Lorsque notre pensée, après cette réduction provisoire du contenu, revient vers lui pour le ressaisir, la logique formelle s'avère insuffisante. Il faut lui substituer une logique concrète, une logique du contenu, dont la logique formelle n'est qu'un élément, une ébauche valable sur son plan formel, mais approximative et incomplète. Le contenu étant fait d'interactions d'éléments opposés — comme l'objet et le sujet — l'examen de telles interactions se nomme par définition *dialectique*, et la logique concrète ou logique du contenu sera la *logique dialectique*.

D'une façon générale, la *forme* de la pensée est différente du *contenu*, mais liée à lui. Ainsi, le sujet est distinct de l'objet, mais non séparable. La forme est toujours forme d'un contenu, mais le contenu détermine la forme.

Ainsi, dans la vie pratique et sociale, où s'ébauchent, à un niveau inférieur, ces distinctions théoriques, la forme du vase est déterminée par le contenu, bien que, prise à part, elle lui soit indifférente. Le pot à confitures n'a pas la forme du pot à cuire la soupe. Sur le plan de la pensée théorique, la forme est un aspect du contenu, un élément *détaché momentanément* de ce contenu. Le contenu de la pensée analysé et pris sous un certain angle devient forme. Réciproquement, la forme redevient contenu. (Par exemple, lorsque les rapports sociaux sont codifiés et que l'ensemble des lois rédigées devient un élément juridique qui réagit sur la pratique et l'ensemble des rapports sociaux.)

Entre la forme et le contenu s'opère donc une interaction et un mouvement incessants. Lorsque la forme est prise à part — ce qui est toujours possible — on tombe, quel que soit le domaine considéré, dans le formalisme. *Ce n'est pas la logique formelle, prise comme telle, qui doit être sévèrement jugée, mais le formalisme logique*, ce qui est tout différent.

b) On appelle souvent du nom de « logique », dans la philosophie moderne, l'étude des méthodes scientifiques : méthode des mathématiques, des sciences expérimentales, etc. A cette méthodologie, on attribue parfois la dénomination de « logique concrète ».

En effet, pendant des siècles, pendant que les philosophes discutaient abstraitement sur les règles de la logique formelle, ou qu'ils les employaient dans l'abstrait sans faire progresser le savoir (scolastique médiévale) ; ou bien que, faute encore plus grave, ils greffaient sur des considérations logiques et abstraites leurs spéculations métaphysiques, allant ainsi jusqu'à dédaigner et nier la connaissance de la nature (doctrines « platoniciennes »), les sciences prouvaient la connaissance, comme Diogène, d'après une anecdote célèbre, en marchant prouvait le mouvement. Elles avançaient, elles connaissaient la nature et constituaient, en dehors de la logique pure, leurs méthodes propres (méthode de l'analyse mathématique ; méthode expérimentale des physiciens).

Mais cette méthodologie des sciences ne peut être qu'un aspect des études de logique générale. Si elle constituait la logique concrète, cette conception *positiviste* supprimerait purement et simplement la théorie philosophique de la connaissance et de la pensée ; la logique se disperserait en plusieurs logiques : mathématique, expérimentale ou inductive, etc. Plus exactement, il n'y aurait plus de logique générale, mais une sorte d'étude « philologique » (le mot « logique » ne signifiant plus dans ce composé « forme rationnelle générale », mais « langage » comme le mot grec λόγος) des différentes sciences, considérées comme autant de langues bien faites, mais différentes et sans lien interne et nécessaire. La logique concrète ne peut consister en un simple enregistrement passif des procédés employés pratiquement par les savants. Si elle se constitue, elle retrouvera dans les différentes sciences, c'est-à-dire dans des contenus différents, des *mouvements de pensée* et des *formes* comparables sinon identiques. Ainsi, plus fidèle que certains positivistes contemporains à l'inspiration profonde d'Auguste Comte (voir ci-dessus, paragr. 11), elle apportera une méthodologie unique et systématique, une théorie des relations entre les différentes sciences. Elle ne peut donc se contenter d'une simple réflexion sur les méthodes prises séparément ; la logique concrète, sans se séparer des sciences et de leurs méthodes, doit au contraire *élucider* ces méthodes, les insérer dans une vue d'ensemble du travail de la pensée et de l'activité humaines. Elle doit apporter quelque chose aux savants et aux sciences, briser les cloisons étanches, pénétrer dans les sciences à la fois *du dedans* (au nom de leur propre mouvement et contenu spécifique) et *du dehors* (au nom du besoin d'unité, d'ensemble, au nom des rela-

tions concrètes entre la science et la vie, entre la théorie et la pratique).

c) La logique se définit souvent comme l'étude des « conditions de la vérité » ou des « conditions de la pensée vraie ».

Cette formule est susceptible de deux interprétations. Si l'on entend par là des conditions subjectives et individuelles, des conditions seulement *dans la pensée*, la formule est fausse. Elle reprend, en l'aggravant, le formalisme ; elle sépare la forme du contenu. Elle élimine le contenu objectif, historique, pratique et social, de la connaissance.

Mais si l'on entend par « étude des conditions de la pensée vraie » précisément l'analyse historique de la connaissance qui, au contact du réel, forge les *instruments*, les *formes* objectives de la connaissance, les formes de l'immense contenu de la vie — alors, en effet, on peut dire que la logique étudie les conditions les plus générales de la pensée vraie, les *formes vraies* de la pensée, c'est-à-dire celles qui correspondent au contenu objectif. Et l'on peut même déclarer et stipuler que la correspondance de la pensée avec son objet représente la condition générale « formelle » (nécessaire) de la pensée vraie.

d) La logique serait-elle la « connaissance de la connaissance », νόησις νοήσεως — Réponse : oui et non. Non, si cette formule n'est qu'une variante de celle précédemment discutée, et signifie une réflexion abstraite, subjective, sur la connaissance acquise. Non, si l'on se contente d'analyser ou de confronter dans la logique les résultats morts ou dispersés des différentes sciences, et leurs instruments méthodologiques pris à part, inertes, hors du mouvement d'ensemble de la pensée humaine. Oui, si l'on étudie les résultats et les méthodes des sciences dans le mouvement tout entier qui leur donne naissance, c'est-à-dire dans les sciences vivantes, comprises comme des nuances de l'activité humaine, comme des applications de la raison humaine. Oui encore, si l'on entend par là que les règles directrices les plus générales de la connaissance doivent être elles-mêmes tirées d'une connaissance effective du réel, c'est-à-dire doivent être *des lois du réel*.

Comme le dit M. Bachelard (*Nouvel Esprit scientifique*, chap. VI), dans la pensée moderne, ce sont les lois découvertes dans l'expérience qui sont ensuite « pensées sous forme de règles ». Comment la logique générale échapperait-elle à ce progrès de notre pensée ? Alors, les lois et règles fécondes de la logique seront les *lois les plus générales de la nature*, découvertes par la connaissance scientifique, et puis ensuite élucidées,

formulées, devenues des « formes », des *instruments* de l'analyse, des règles de la recherche. La logique concrète sera alors conçue comme la théorie d'une pratique : la connaissance.

e) La logique est-elle un art — l'art de penser — ou une science de la pensée ? Cette question classique semble n'avoir ni une grande portée ni même un sens bien défini.

Si l'on entend par « science » une compréhension inefficace, une *contemplation,* — l'art seul étant actif et efficace — la logique ne sera jamais une telle « science », ou bien elle se suicidera. Mais aucune science ne correspond à cette définition.

Si l'on entend par « science » une connaissance efficace se traduisant aussitôt en une technique (comme l'étude scientifique de la résistance des matériaux donne aux architectes les moyens de construire des édifices ou des ponts), alors la logique est une science — la science la plus générale *de la connaissance* et *du réel,* inséparables.

Si l'on entend par « art » une activité créatrice individuelle, ou un ensemble d'appréciations subjectives, de « normes » comme on dit parfois, ou de « jugements de valeur », la logique n'est pas un art. La distinction et l'opposition des « jugements de réalité » et des « jugements de valeur » est toujours et partout contestable. Esthétiquement, l'œuvre la plus « belle » est aussi celle qui plonge le plus profondément dans le réel : la plus émouvante, celle qui enveloppe le contenu humain le plus vaste et lui donne la forme que ce contenu exige. Ethiquement, moralement, le Bien suprême n'est-il pas le monde réel que nous devons pleinement posséder et dominer — et notre propre vie réelle que nous devons élucider, organiser, pénétrer de raison et d'universalité ?

En ce qui concerne la logique, cette séparation de la réalité et de la valeur, du fait et du droit, se montre particulièrement absurde et inféconde. Il est impossible, dans la connaissance, de dissocier le droit du fait, la *valeur* de la *réalité*, la « norme » de l'activité. Lorsque le langage courant dit qu'il convient d'examiner « ce que *vaut* une idée » ou si telle pensée est « *valable* », l'expression comporte une ambiguïté et un malentendu. Une pensée « valable » est une pensée vraie : elle « est » vraie, c'est-à-dire qu'elle exprime le réel ; elle « est » à la fois réelle et vraie. Si le mot « art » désigne une opération créatrice arbitraire, hors du réel et de la connaissance du réel, la logique n'est pas un art. Elle n'apprend pas plus à penser que la phy-

siologie n'apprend à digérer[1]. Ce sens du mot « art » apparaît d'ailleurs comme un sens périmé. Cependant, si l'on entend par « art » l'application technique d'une connaissance — avec une part d'initiative et d'expérience individuelles — alors on peut dire avec la *Logique de Port-Royal* que la logique est un « art de penser ».

f) La psychologie étudie avant tout la *conscience individuelle*. La logique n'a donc qu'un rapport lointain avec la psychologie — non pas parce que la psychologie étudie aussi bien le rêve, ou le délire du fou, ou la vie de l'enfant, que la vie de l'adulte, ou bien parce que la psychologie étudie « ce qui est » et non « ce qui doit être », l'erreur et non seulement la vérité — mais parce que le domaine de la psychologie est beaucoup plus *restreint* que celui de la logique concrète.

Celle-ci doit apporter un *raccourci de l'immense expérience humaine au contact du réel* — un résumé de l'histoire de la connaissance.

M. Goblot affirme que la logique n'est autre chose que la « psychologie de l'intelligence »[2]. La psychologie classique a longtemps vécu sur une fiction : celle de l'adulte civilisé moyen. Elle prêtait à toute l'humanité, au primitif comme à l'enfant, au fou comme au génie, les opérations et les facultés de l'adulte civilisé moyen, avec quelques variantes. M. Goblot accomplit une opération analogue : il prend le philosophe moyen et l'érige en « norme » de l'activité intellectuelle humaine. Les opérations intellectuelles de cet adulte civilisé, bien doué, qu'il prétend observer sur lui-même, il les nomme « lois naturelles d'une intelligence pure », ce qui ne signifie exactement rien : l'intelligence « pure », en admettant qu'elle existe, même à titre de fiction philosophique (c'est-à-dire en admettant que l'intelligence ne se soit pas évanouie au moment où elle s'est « purifiée » de tout contact avec le réel) ne saurait être un fait *naturel* et obéir à des « lois naturelles ». L'idéalisme expirant en vient à présenter comme fait naturel une monstruosité contre nature : l'intelligence pure et la recherche « des conditions d'une activité purement intellectuelle »[3].

Lorsque M. Goblot représente sa pure intellectualité comme une pure « socialité » (voir p. 31 et suiv.), parce que la vie sociale astreint d'après lui l'individu à négliger tout ce qui

1. Hegel. préface à Wissenschaft der Log., v. p. 5, t. III des œuvres complètes.
2. Goblot : *Traité de logique*, p. 13 à 29.
3. *Idem*, p. 22.

n'est pas pensée et recherche de la vérité universelle, le paradoxe devient une plaisanterie. Nous savons, par mille documents, que la « pure » intellectualité reste solitude, angoisse, étrangeté par rapport à la vie sociale. Ne savons-nous pas aussi, par une expérience incessante, que la vie sociale est faite de sentiments, de rapports vivants, d'activités pratiques ? Quelle est donc cette vie sociale qui oriente l'intelligence vers l'universalité ? Est-ce la nôtre, celle de notre temps, celle que nous menons en fait ? Notre vie sociale aurait-elle déjà dépassé les intérêts égoïstes ? Ou M. Goblot ne superpose-t-il pas à sa fiction de l'intelligence « pure » une vie sociale fictive, et à une abstraction une autre abstraction à la deuxième puissance ? Ce n'est pas la « vie sociale » en général qui fonde l'universalité et l'objectivité de la pensée, mais la connaissance comme fonction sociale différenciée, le travail intellectuel comme forme du travail social, ce qui est tout autre chose !

Il était inévitable que l'opposition de la « norme » et du « fait », du vrai et du réel aboutisse à l'opposition d'une fiction spéculative et de la réalité humaine. En voulant fonder la logique sur l'intelligence « pure » et son fonctionnement, M. Goblot réduit à l'absurde l'effort idéaliste pour penser la logique hors du réel, et réfute par l'absurde, sans le savoir, l'idéalisme (*n*).

14. Conclusions.

Après cette discussion, longue, mais nécessaire, des différentes conceptions de la logique et des questions classiques concernant sa définition, il est possible de conclure.

La *logique concrète* couronne et achève l'histoire de la connaissance, c'est-à-dire *la théorie elle-même de la connaissance comme histoire de la pratique sociale.*

Elle en est la partie la plus élaborée, le résultat « vivant », donc, le *raccourci en brèves formules de toute l'expérience humaine.*

Elle doit donner les *formes vraies*, c'est-à-dire objectives, universelles, de la connaissance ; les règles les plus générales de la connaissance doivent être en même temps les lois les plus générales de toute réalité.

Les instruments de la pensée ne peuvent être séparés des objets auxquels ils s'appliquent. La logique concrète décrira donc ces instruments les plus perfectionnés, ces « formes

rationnelles », et résumera ainsi des milliards et des milliards d'expériences.

La logique se fonde sur l'histoire dans la mesure même où l'histoire apparaît comme intelligible. Si l'histoire générale n'était qu'un chaos d'anecdotes et de violences ; si l'histoire de la connaissance n'était qu'une suite sans lien de tentatives et de doctrines, il serait vain de rechercher une logique concrète.

Mais si l'histoire comporte une structure ; si dans la société comme dans la pensée les interactions d'éléments opposés constituent la structure *dialectique* de l'histoire ; si le développement de l'homme, de sa puissance sur la nature et de sa conscience de soi nous donne le mouvement d'ensemble et le sens concret de cette histoire, alors et simultanément, *la raison devient historique et l'histoire devient rationnelle.*

La logique concrète se trouve donc liée à une conception scientifique (rationnelle) de l'histoire. La raison, la logique, l'histoire, deviennent simultanément concrètes et vraies, en devenant *dialectiques.*

La logique est la science pure, c'est-à-dire le pur savoir pris dans toute l'ampleur de son développement [1].

La première partie de cette phrase est absurde, c'est-à-dire « purement » métaphysique. Hegel vient précisément de montrer quelques pages auparavant que la logique, comme système *abstrait*, est « le royaume des ombres » [2]. Mais la deuxième partie résume génialement le projet d'une logique concrète.

---

1. HEGEL : Wiss. der Log. I, p. 62, éd. des œuvres complètes, Berlin, 1833-35 (désignée ci-après par les mots « Grande Logique »).
2. *Idem*, p. 47.

CHAPITRE II

LES MOUVEMENTS DE LA PENSÉE

1. Mouvement et pensée.

Toute pensée est mouvement. La pensée qui s'arrête laisse d'elle-même des produits : œuvres, textes, résultats idéologiques, vérités ; elle a cessé de penser. Nous verrons plus loin, et de mieux en mieux, que non seulement toute pensée « est » un mouvement de pensée, mais aussi que toute pensée vraie est pensée (et connaissance) d'un mouvement, d'un devenir.

Toute pensée se meut dans certains cadres, entre des pôles déterminés (par exemple : analyse et synthèse). Ces termes opposés sont examinés dans tous les traités de logique ; mais, en général, ils sont examinés séparément ; leur opposition, donc leur lien, reste un fait constaté, dont on n'approfondit pas la nature. Nous partirons, au contraire, de cette réflexion d'une importance capitale — déjà mise en œuvre précédemment à propos de la forme et du contenu — que les couples de termes polaires en question, les termes opposés, désignent des *moments*, des phases de la pensée, *et sont indissolublement liés*. C'est en ce sens que nous analyserons les rapports de *l'abstrait et du concret*, de *l'absolu et du relatif*, de *l'immédiat et du médiat*, de *l'induction et de la déduction*, de *l'analyse et de la synthèse*, etc.

2. Vérité et erreur.

La métaphysique prétend atteindre des vérités absolues, éternelles, définitives — des vérités parfaites — « transcendantes » par rapport aux imperfections de la pensée humaine, à ses approximations et à ses erreurs. Cette prétention fut toujours le

thème préféré du *dogmatisme* métaphysique. Chaque métaphysicien apporte son « système » comme une révélation, d'un bloc, englobant tout le savoir, « cause finale » de tout l'effort humain en ce sens que, dès le début, la recherche allait, sans le savoir, vers son œuvre, et qu'elle suscitait invisiblement cette recherche, et lui met un point final.

La logique formelle, *prise en soi*, appuie ces prétentions de la métaphysique. Du point de vue « purement » logique, une affirmation est absolument vraie ou absolument fausse. Une affirmation vraie l'a toujours été et le sera toujours. La vérité s'avère logiquement en dehors et au delà de toute erreur, pure de toute souillure d'erreur. Vérité et erreur sont absolument l'une en dehors de l'autre — comme le bien et le mal, la beauté et la laideur, le parfait et l'imparfait. La métaphysique et la logique formelle suivent le sens commun vulgaire, selon qui :

L'opposition du vrai et du faux est quelque chose de fixe [1].

Que penser de cette conception logico-métaphysique du vrai ?

Existe-t-il des « vérités éternelles », indiscutablement telles ?

Dans cet examen, il convient de ne pas se laisser intimider par le métaphysicien. Il répondra neuf fois sur dix : « Dieu est une vérité éternelle ! » Cette affirmation équivaut à la suivante : « L'éternité est une vérité éternelle. » En logique une telle affirmation se nomme un cercle vicieux, une pétition de principe, ou encore une « tautologie ». La répétition de la même notion, avec des mots un peu différents, n'apporte aucune preuve ; on nous convie, sans nous le dire, à « postuler » la vérité de cette notion.

Si nous nous rapprochons un peu de l'expérience, nous trouvons aussitôt des myriades de vérités qui peuvent se prétendre éternelles. « Bogota est en Colombie », cette phrase sera vraie même si Bogota et la Colombie disparaissent. Encore y eut-il un temps où ni cette ville ni cette nation n'existaient ! Les proverbes — et d'autant plus qu'ils sont impersonnels, plus usés, plus banals — seraient des « vérités éternelles ». Par exemple : « On ne peut pas toujours avoir du plaisir », « mieux vaut tard que jamais », « la mort vient après la vie », « après la pluie, le beau temps », etc. Encore n'est-il pas toujours et partout vrai que la douleur soit un mal, ou un mal inévitable ; le rap-

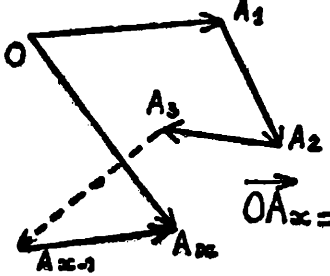
1. HEGEL : *Phénoménologie de l'esprit*, édition Lasson, p. 10, et *Morceaux choisis*, p. 72.

port assez obscur de la vie avec la mort se trouve mis en question par telle ou telle formule. Mais si je résume la sagesse proverbiale en un : « Tout passe, tout casse, tout lasse », je mets précisément en cause les vérités éternelles (o) !

Les vérités mathématiques passent pour être éternelles. Par exemple : « Un et un font deux. »

Or, le caractère exact de cette propriété en arithmétique se trouve mis en discussion depuis longtemps par les philosophes ou les mathématiciens. D'après les uns, il n'y a rien de plus dans « deux » que dans « un » et « un ». Ce serait une tautologie, une simple répétition ; ou encore, comme disent les logiciens, un « jugement purement analytique » dans lequel l'attribut était déjà contenu dans le sujet, de sorte que le jugement énonce seulement le résultat d'une analyse logique du sujet (thèse de l'école leibnizienne et « logistique » moderne[1]). A quoi les kantiens répondent avec raison que la pensée relie et réunit « un » avec « un » par un acte, et que le jugement en question constitue une *synthèse*. Comment attribuer un caractère éternel à une vérité dont la nature précise est en discussion ?

Plus généralement, les vérités mathématiques, nous le verrons, s'aperçoivent constamment *sous des aspects nouveaux*. Immobiles, éternelles, elles seraient infécondes. Et les vérités élémentaires plus que les autres sont constamment en voie d'approfondissement. La simple identité avec elle-même d'une figure géométrique définie lors de ses déplacements (glissement sur un plan, déplacement dans l'espace) apparaît d'une manière nouvelle dans la théorie supérieure des *groupes*. La définition de l'addition est revue et approfondie dans les formes supérieures de calcul, par exemple dans le calcul *vectoriel*, où l'on écrit :



$$\overrightarrow{OA_x} = \overrightarrow{OA_1} + \overrightarrow{A_1A_2} + \ldots + \overrightarrow{A_{x-1}A_x}$$

notation qui se révèle incomparablement féconde.

1. Cf. *infra*.

Une notion comme celle de logarithme se définit d'abord — en classe de mathématiques élémentaires — par la comparaison entre une progression géométrique et une progression arithmétique. Puis, à un niveau supérieur, le logarithme se définit par la fonction inverse de l'exponentielle ($y = a^x$ équivaut à $x = \log. y_a$ logarithme de y à base a) ou encore comme la fonction primitive de $\frac{1}{x}$, puis comme fonction pour laquelle on a : $f(x\ y) = f(x) + f(y)$, etc. La même notion apparaît sous un jour nouveau, avec des propriétés nouvelles et d'ailleurs incomparablement plus riches et plus complexes au niveau supérieur.

Remarquons que l'existence de vérités « éternelles » et absolues rendrait incompréhensibles l'effort de la pensée, le passage de l'ignorance à la connaissance. Ou bien de telles vérités sont déjà en nous, innées, inconscientes ; nous les connaissons depuis toujours et nous ne les chercherions pas si nous ne les avions déjà trouvées. Ou bien nous sommes destinés à toujours les ignorer.

Ou bien elles ne sont rien pour nous, à jamais inaccessibles et « nouménales » (terme employé par Kant). Ou bien elles se révèlent d'un coup, d'un bloc — ce qui est précisément la thèse des métaphysiciens, qui présentent leur système comme la révélation globale de la vérité. C'est pourquoi toute théorie de la connaissance qui admet un devenir, une histoire, un progrès de la science (un passage de l'ignorance à la connaissance, c'est-à-dire de *moindres vérités à des vérités plus profondes, à travers des erreurs partielles ou momentanées*) se trouve rigoureusement incompatible avec la métaphysique.

Logiquement (c'est-à-dire ici : formellement) l'opposition absolue de l'erreur et de la vérité s'exprime par un *dilemme*. Elle s'exprime par : « ou bien... ou bien... ». Ou bien A est vrai, ou bien B. Si « A ou B » constitue un dilemme et que A soit faux, B est vrai.

Formellement, la disjonction et le dilemme sont des procédés rationnels rigoureux, incontestables.

Mais leur portée est limitée et leur zone d'application restreinte. Dès que l'on considère le *contenu*, le *concret*, la disjonction formelle est rarement possible ; le réel ne se laisse pas toujours enfermer dans un dilemme.

Donnons quelques exemples :

a) « Ou bien l'idéalisme est vrai — ou bien le matérialisme. » Ce dilemme est absolu : la vérité de l'un entraîne la fausseté de l'autre.

Mais la disjonction formelle et le dilemme ne s'imposent que dans les limites du « problème de la connaissance ». L'opposition entre la matière et la conscience, entre le matérialisme et l'idéalisme, *n'a de sens que dans les limites étroites de cette question*, d'ailleurs *philosophiquement fondamentale* : « Qu'est-ce qui est primordial ? »

Hors de cette question, *l'opposition devient relative*. Il n'est plus besoin de répondre par « oui » ou bien par « non ». Ainsi, si l'on demande ce qu'était *historiquement* le système cartésien, il faut répondre : « En un sens et sous un aspect, dans la physique et la physiologie, un matérialisme — sous un autre aspect, un idéalisme... »

Précisément, parce qu'il n'y a pas d'opposition absolue entre la matière et la conscience, nous pouvons dire : « La conscience sort de la matière après une longue évolution ; le cerveau, produit de la nature matérielle, est la condition de la pensée, est même l'organe de la pensée, etc. » (*p*).

b) « Ou bien un être est un mécanisme inerte, ou il est un organisme vivant. »

Mais la mort n'est pas un instant absolu, un événement métaphysique qui interrompt la vie. La mort est un processus. Toutes les parties d'un corps ne meurent pas simultanément ; et c'est pourquoi on prélève sur les corps morts des fragments de tissus pour les greffer sur des vivants, et même du sang pour le transfuser. Les traités spéciaux mentionnent des cas d'opérations chirurgicales dans lesquelles le cœur du patient s'étant arrêté, un massage ou une injection d'adrénaline l'ont remis en marche. Il n'y a pas de signe absolu de la mort. Dans beaucoup de cas, il est impossible de dire si un être est mort ou vivant, et c'est une impossibilité objective ; comme dit le langage courant, il est « entre la vie et la mort ». D'autre part, l'être le plus « organique » contient une part de mécanisme, c'est-à-dire d'extériorité, de séparabilité de certains organes, et même de mécanisme au sens habituel du mot : notre bras est un levier.

c) « Tout être vivant est mortel ; donc ou bien cet être est mortel, ou il n'est pas vivant. » Mais la substance vivante des unicellulaires qui se reproduisent par scissiparité (division) reste indéfiniment la même. Mais la substance germinative des êtres supérieurs est peut-être transmise directement des parents

aux enfants, puisque sur certains germes fécondés on aperçoit tout de suite des pigmentations et que si on lèse par piqûre ou brûlure ces pigments, le produit n'a plus d'organes reproducteurs (théorie de Weissmann sur la continuité du plasma germinatif, reprise et perfectionnée par la « génétique », la théorie moderne de l'hérédité par les gènes) ;

d) « Ou bien une figure géométrique est une courbe, ou bien elle est un ensemble de droites. » Mais le polygone régulier inscrit dans un cercle *tend* vers le cercle quand on augmente indéfiniment le nombre des côtés. Mais l'élément très petit pris sur la courbe équivaut à l'élément très petit pris sur la tangente.

Si l'on affirme : « Ou bien dx est nul ou bien c'est une quantité déterminée » on ouvre une discussion sans fin. Cauchy a résolu la difficulté par sa définition de la continuité et de la limite : on dit que si x tend vers a, la fonction f (x) tend vers la limite A, lorsqu'un nombre ξ étant arbitrairement choisi, et quelque petit qu'il soit, il lui correspond un nombre positif η tel que l'on ait $| f(x) - A | < \xi$ pour toutes les valeurs de x satisfaisant[1] à la condition $| x - a | < \eta$. Par cette mise en forme de la notion en un système d'inégalités, Cauchy a évité le dilemme embarrassant. Il n'en reste pas moins vrai que l'on ne peut répondre à la question par « oui » ou par « non ».

Les exemples pourraient s'en multiplier. Si l'on n'enferme pas les dilemmes et les disjonctions dans des bornes étroites qui sont celles précisément de la logique formelle, on donne une conception figée, statique — métaphysique — de la vérité, de l'erreur et de leurs rapports.

Le réel, le contenu, présente d'innombrables et imprévisibles nuances, des *changements* et des *transitions* de telle sorte qu'il se laisse rarement, suivant l'expression classique, « enfermer dans un dilemme ».

La logique abstraite veut que l'on réponde par « oui » ou par « non » à toute question, parce qu'elle croit qu'une idée est vraie ou fausse — que la vérité et l'erreur sont absolues et l'une hors de l'autre.

Mais il arrive souvent que, sans jouer au Normand, il faille répondre : « Oui, et cependant non... Oui *en un sens ;* non *en un autre sens*. »

La vérité et l'erreur ne sont pas abstraitement séparées ni séparables. Il faut maintenir qu'il y a vérité et qu'il y a

---

1. Voir Tannery : *Introduction à la théorie des fonctions d'une variable*, p. 222.

erreur ; mais elles changent comme le réel lui-même. La vérité devient erreur, et l'erreur devient vérité... Une affirmation comme : « La France a besoin d'un roi » était vraie il y a trois siècles ; elle ne l'est plus aujourd'hui, parce que les conditions sociales, économiques, politiques, ont changé. Ceux qui maintiennent cette affirmation avec des arguments empruntés à l'histoire du XVIIe siècle transforment en une énorme erreur une vérité relative à un moment de cette histoire. Leur pensée et l'histoire qu'ils conçoivent, ne tenant pas compte du temps, du lieu et du mouvement, restent abstraites, figées, incapables d'exprimer le mouvement réel des faits.

Une erreur peut être une vérité partielle, un aspect d'une vérité ou une vérité étendue au delà des limites dans lesquelles elle est vraie. *Dans certaines limites*, encore une fois, l'*opposition de la vérité et de l'erreur est absolue* et c'est pourquoi nous maintenons leur distinction et l'idée d'une vérité objective. Mais hors de ces limites, *hors du domaine indiqué*, *hors du moment déterminé de l'histoire ou de la pensée l'opposition devient relative et la vérité se transforme en erreur* (et réciproquement).

Considérons une loi physique simple comme la loi de Mariotte. Elle est vraie avec une certaine approximation (mais toute loi plus précise ne fait que reporter plus loin les limites de l'erreur et de l'approximation) ; elle est vraie si l'on néglige la température, et seulement si l'on n'approche pas du point critique de liquéfaction du gaz considéré. Malgré son approximation, elle a servi de point de départ à des théories de la plus haute importance (théorie cinétique des gaz). Hors de ces limites, il faut la remplacer par d'autres formules, comme celle de Regnault, plus précise et tenant compte de la température.

Mais la précision absolue n'existe pas dans les mesures physiques réelles, effectivement possibles. Elle n'est qu'une « limite » à l'infini, dont on s'approche sans jamais l'atteindre comme dans le cas d'une asymptote. Cette précision absolue est peut-être même inconcevable. Supposons que nous devenions de plus en plus petits. Un objet quelconque, ce crayon, ce caillou, perdrait bientôt ses contours, apparaîtrait fait de montagnes et d'immenses cavernes ; puis, lorsque nous passerions décidément à *une autre échelle* que l'échelle humaine, il nous apparaîtrait plutôt comme un essaim mouvant d'électrons et de protons en nombre global à peu près constant (à quelques trillions près) ou comme un centre momentanément et relativement stable d'énergies et de mouvements ondulatoires — bien plus que comme un objet susceptible d'être mesuré, pesé, avec une

précision absolue. Cependant, nous pouvons mesurer et peser les objets *à notre échelle, aussi réelle* d'ailleurs que l'échelle microphysique.

Il est même possible que nous trouvions devant nous une limite finie, une borne, dans la précision de nos mesures. Nous faisons partie de l'univers que nous mesurons. Nous ne sommes pas extérieurs à ce monde, comme un « pur » regard, ou une « pure » intelligence. Pour mesurer les objets, il faut agir sur eux. Pratiquement, effectivement, pour déterminer la place ou le mouvement, la vitesse d'un corps dans l'espace, il faut l'examiner, le regarder, c'est-à-dire l'éclairer. Or, la lumière est elle-même un fait physique, une action physique qui modifie l'objet. Il se peut que cette modification inévitable borne la précision de ces mesures, surtout si cette modification ne peut descendre au-dessous d'une certaine quantité ou « quantum » déterminé. Au delà, nous serions condamnés à l'incertitude (relations d'incertitude de Heisenberg).

Il est impossible actuellement de dire si ces bornes de notre connaissance relative sont définitives. Jusqu'ici toutes les bornes fixées à la connaissance ont été tôt ou tard dépassées. Toujours est-il que ces résultats de la physique moderne établissent précisément que le « sujet » est aussi un « objet » qui fait partie de l'univers ; que cette inhérence et cette interaction du mesuré et du mesurant *à la fois* limitent la connaissance et la garantissent objectivement ; que la connaissance de l'univers est réelle, mais *relative ;* et relative non pas à la nature idéale de son esprit ou à la structure subjective de sa pensée, mais à sa place dans l'univers, à la précision de ses instruments, à l'efficacité de son action.

Revenons à l'exemple simple qui nous a servi de point de départ. La loi de Mariotte est vraie dans certaines limites, à une certaine échelle. Hors de ces limites objectives, elle devient fausse. D'une part, elle contient *un grain de vérité*. D'autre part, cette *vérité relative* se transforme en erreur précisément dès que l'on prétend la transformer en vérité absolue, en la transportant hors de ses limites, en l'étendant abusivement (par une opération exactement semblable à celle que fait l'idéalisme sur une parcelle de réalité et de vérité, qu'il porte à l'absolu).

A l'opposition formelle et stérile du vrai et du faux, il convient donc de substituer une conception plus souple. Vérité et erreur sont en interaction *dialectique*. Elles passent l'une en

l'autre. Elles se transforment. Et c'est pourquoi nous pouvons conquérir de nouvelles vérités, et tendre vers la vérité objective à travers des vérités partielles et approximatives, à travers des erreurs momentanées (*q*).

3. Absolu et relatif.

Insensiblement, nous sommes passés d'une des oppositions polaires entre lesquelles se meut notre pensée, à une autre : celle du relatif et de l'absolu (*r*).

La pensée non dialectique oscille entre le dogmatisme d'une part, qui affirme la vérité absolue — et la négation également absolue de cette vérité, sous le nom de « scepticisme » ou de « relativisme ».

Envers toute vérité en apparence établie et qui se veut absolue, la pensée en mouvement comporte *un moment de doute* (*l'esprit critique*), de négation, de scepticisme, de relativisme. Mais faut-il s'arrêter à cette négation ? N'est-elle pas plutôt une phase, un moment de la pensée qui va dépasser son point de départ ?

Actuellement, le terme philosophique « relativisme » garde encore, dans son usage le plus fréquent, quelque chose de métaphysique, bien qu'il prétende s'opposer à la métaphysique. Les relativistes sont des pessimistes de la connaissance, des aigris, des déçus par la métaphysique, qui regrettent la vérité absolue et affirment avec une colère contenue que cette vérité « nouménale » existe, mais nous échappe (kantisme).

Ils restent sur une position de *compromis* entre la métaphysique et le travail effectif de la pensée humaine.

Le *relativisme dialectique* est optimiste. Il convient de la relativité de nos connaissances, non en raison d'une fatalité métaphysique (structure subjective de notre pensée, comme dans le kantisme), mais *par rapport à l'étape effectivement atteinte par notre connaissance.*

La science humaine, dans son effort humain vers la vérité, se développe avec une certaine cohérence interne. H. Poincaré a fait remarquer que si Képler avait disposé des instruments modernes, il n'aurait sans doute pas pu situer les mouvements planétaires sur des ellipses, puisqu'en réalité les interactions des planètes leur infligent des mouvements beaucoup plus complexes. Et cependant les lois de Képler, comme les lois newtoniennes dont elles ont permis la découverte, ont

une vérité relative incontestable ; et ce sont elles qui permettent de calculer les mouvements complexes des planètes. En mélangeant abstraitement les degrés de vérité, d'objectivité et de précision relative atteints par nos connaissances, on méconnaît l'histoire réelle, on brouille les éléments de la connaissance.

Le *relativisme dialectique* admet la relativité de nos connaissances, non au sens d'une négation de la vérité objective, mais dans le sens d'un perpétuel *dépassement* des limites de notre connaissance.

Pas plus qu'il n'existe de séparation absolue entre la vérité et l'erreur, il n'existe de ligne de démarcation entre la vérité relative et la vérité absolue. Chaque étape du développement de la connaissance apporte de nouveaux grains et des « grains » d'une vérité toujours plus fine et précise, plus étendue, à cette moisson de vérités. Chaque vérité atteinte est relative ; mais l'ensemble des vérités atteintes et déterminées comme relatives fait partie de la connaissance objective absolue. Ici encore, nous devons prendre la pensée vivante, en mouvement, enveloppant son passé, ses conquêtes, ses instruments, tous ses moments mis *chacun en place*, chacun avec sa portée et ses bornes — et allant de ce mouvement tout entier vers la vérité. L'étape ancienne, la loi approximative, la théorie momentanée ne sont pas supprimées par le développement ultérieur qui les dépasse mais au contraire conservées avec un sens nouveau, *dans leur vérité*.

Ainsi la loi de Mariotte n'est pas détruite par la loi de Regnault. Elle subsiste, non seulement comme une étape de la recherche, mais comme une approximation nécessitant un terme complémentaire *hors des limites de son application*.

De même la théorie de la relativité (Einstein) ne supprime pas la théorie newtonienne de l'espace et de la gravitation. Elle la complète, hors de certaines limites.

L'ancienne mécanique — masse indépendante de la vitesse, etc. — reste un cas particulier de la nouvelle, valable pour les vitesses faibles et les masses statistiquement constantes, c'est-à-dire valable objectivement mais dans certaines limites : *à notre échelle*. Cette mécanique ancienne est pour nous plus vraie qu'au temps où on la croyait absolue, maintenant que nous savons *pourquoi elle est vraie et dans quelles limites*.

Une vérité scientifique est donc *relative en un sens* ; elle est destinée à se transformer, à apparaître sous de nouveaux aspects,

à être *dépassée* par des lois ou des théories plus précises, d'une approximation plus poussée.

Mais, *en un sens, elle est absolue.* Dépassement ne signifie pas suppression. Cette vérité subsistera *à sa place, à son degré d'objectivité et de précision, à une certaine échelle.* Dans la connaissance, ce qui précède trouve sa vérité dans ce qui suit.

Pour apercevoir ce que la pensée humaine a saisi de vérité, il faut donc dominer l'ensemble de la connaissance et de son histoire. Le résultat atteint ne doit pas et ne peut pas être séparé des étapes, des moments successifs de la vérité. La science n'est pas une collection ou une somme de résultats morts, mais un ensemble vivant, un mouvement total, un organisme qui conserve en lui, renouvelé, tout le passé. La science faite ne sépare pas de la science qui se fait. La science acquise postérieurement implique, vérifie, complète la science antérieure : *la situe dans sa vérité.*

Une même vérité se trouve donc *à la fois relative et absolue.*

a) Cette contradiction se résout en fait et sans cesse dans le mouvement de la pensée qui va vers l'inconnu. Dès la sensation et la perception, nous savons qu'il nous est impossible d'objectiver nos impressions sensibles. Le sel n'est pas le goût du sel, il est autre chose. Et cependant, il est déjà ce goût ; *la sensation* est un *rapport réel entre une réalité extérieure et notre organisme, lui-même réel.* Elle a donc une certaine réalité objective, une vérité. Mais il faut chercher *en autre chose* qu'elle, le fondement de sa propre vérité.

De même, le savant sait qu'il ne peut objectiver le résultat atteint ; et cependant que ce résultat est déjà quelque chose d'objectif. Cette contradiction perçue plus ou moins obscurément le pousse en avant vers l'inconnu. Le connu appelle l'inconnu pour trouver en lui sa vérité — c'est-à-dire l'approfondissement de sa vérité.

b) La vérité absolue serait donc l'ensemble, la *totalité* infinie des vérités relatives à tous les degrés, à toutes les échelles.

Cette vérité absolue, vers laquelle peut tendre la pensée humaine — et qui serait l'achèvement du savoir, la suppression de l'inconnu, la totalité de la pensée coïncidant avec la totalité de l'univers — est une limite infiniment lointaine et dont cependant on se rapproche toujours. En ce sens, la vérité absolue se réalise à travers des découvertes relatives et des pensées individuelles dont la portée est limitée.

En ce sens donc, le *rapport de l'absolu et du relatif n'est*

autre que celui de la pensée humaine et de la pensée des individus.

La pensée humaine prétend légitimement détenir la possibilité, le pouvoir d'atteindre la vérité absolue. La pensée humaine prétend à la souveraineté sur le monde et au droit absolu sur la vérité « infinie ».

La pensée des individus ne peut avoir ces prétentions ; elle est toujours finie, bornée, limitée et relative. Mais cette contradiction est résolue par la succession des générations humaines et la coopération des individus à la science, œuvre *collective.*

La pensée de l'homme est donc aussi bien souveraine que dépourvue de souveraineté ; aussi bien illimitée que limitée. Elle est souveraine et illimitée par sa vocation, par ses possibilités, par sa nature, historique et sociale. Elle est limitée, de par sa réalisation étape par étape, œuvre individuelle par œuvre individuelle, dans le temps, à tel ou tel moment, à travers telle ou telle erreur ou vérité partielle.

Ce sont là *deux aspects inséparables* de l'immense effort humain.

Ainsi, se détermine de manière satisfaisante le rapport complexe — l'interaction — de l'absolu et du relatif, du vrai et du non-vrai.

Toute conception de la connaissance qui rompt ce mouvement, quitte la terre et la pensée vivante pour s'élancer vers un ciel peuplé de nuées, d'abstractions, de vains reflets : le ciel métaphysique.

Dans l'ensemble de la connaissance humaine, les plus humbles constatations et les procédés les plus simples de la pratique ont leur place et viennent à leur place, à leur degré, dans l'histoire comme dans l'actualité.

4. Inconnu et connu.

Comment, pour la pensée métaphysique, de l'inconnu deviendrait-il connu ?

La pensée étant conçue comme une « substance — et une substance consciente, restant à l'intérieur d'elle-même, « immanente » suivant l'expression de l'école kantienne, — comment se transporterait-elle dans l'inconnu ? Et comment l'objet inconnu se transporterait-il dans la pensée ? Dès que l'on se représente métaphysiquement l'objet et le sujet comme deux « substances » étrangères, le problème de la connaissance se

pose, et se pose ainsi : comment une de ces substances deviendrait-elle l'autre ?

Ou bien on supprime l'inconnu, on réduit le monde à la pensée, à l'esprit. Ou bien on renvoie l'inconnu au « mystère », notion métaphysique et vulgaire particulièrement employée.

Et ici la question est formelle, et le « ou bien... ou bien... » joue en toute rigueur.

Or, la pensée n'est pas une substance, mais une activité. Il est vrai que l'idéalisme, depuis Kant, a critiqué la notion de « substance » et de « chose » appliquée à la pensée, à l'esprit ; il affirme que la pensée est une *activité* et non une chose ou substance. Mais la catégorie métaphysique de « substance » appliquée à la pensée, persiste dans l'idéalisme critique des kantiens ; en effet, ils se représentent la pensée comme une activité enfermée en elle-même, ayant une *nature subjective déterminée* (donc une « substantialité ») qui la sépare de l'objet, de telle sorte que son activité consiste à mettre son empreinte — sa forme — sur les objets (le contenu) et à constater ensuite ce qu'elle y a mis. Ce jeu de dupes, par lequel nous retrouverions dans les choses (en elles-mêmes mystérieuses, nouménales) ce que nous y avons mis par une activité interne (d'origine elle aussi mystérieuse), cette auto-mystification, ce serait la connaissance !

Mais la pensée, en tant qu'activité, ne se saisit pas en dehors de ses produits, de ses œuvres, des objets auxquels elle s'applique. C'est *dans les objets et dans les produits de la pensée humaine que nous devons chercher la pensée* et non à part. La pensée n'a pas de nature subjective pure, d' « intériorité ». L'idée de chercher le génie d'un grand peintre hors de ses œuvres serait une idée saugrenue !

La pensée n'est pas une « substance » isolée ou perdue parmi d'autres substances. La pensée est *acte*, c'est-à-dire *pouvoir*, et le pouvoir ne se définit pas en dehors des choses sur lesquelles il agit.

Suivant la formule de Husserl[1], la conscience n'est pas « quelque chose », mais elle est « conscience de quelque chose » ; la pensée *n'est pas* quelque chose, mais *pensée de quelque chose*. La formule de Husserl est déficiente en ce qu'elle considère la conscience (la pensée) comme une sorte de pure lumière, de faisceau lumineux braqué sur les choses et qui permet de décrire les choses qu'il éclaire. Si la pensée est un

1. Cf. I, 1, supra.

pouvoir — cause, ou effet, ou les deux à la fois, du pouvoir humain sur la nature — il convient de chercher à définir ce pouvoir. La formule de Husserl reste une définition toute théorique, encore métaphysique, de la pensée et de la conscience. Au lieu de les définir par le « quelque chose », elle les définit par le « non quelque chose » — par le néant. D'où les spéculations obscures de l'école husserlienne sur le néant[1].

La pensée a un *pouvoir* effectif, celui de détacher, de séparer de l'immense devenir du monde, de la totalité du devenir, certains fragments, certains « objets ». Elle a le pouvoir de discriminer, de séparer — *d'abstraire*. Ce pouvoir n'ajoute rien de substantiel et de mystérieux à l'univers ; au contraire. Il y a *moins* dans les objets séparés que dans les objets de la nature.

Ce pouvoir n'a rien d'énigmatique. Un pouvoir n'est pas un « quelque chose », et il n'est pas « rien ». C'est un acte inséparable de ce qu'il produit. Notre *main* procède ainsi : elle détache, elle sépare des fragments du monde ; elle arrache le coquillage à son rocher, ou le fruit à son arbre. Si la pensée fait passer des lignes fictives, des démarcations théoriques et abstraites, autour d'objets qu'elle ne sépare pas pratiquement, mais théoriquement, cette opération n'est pas « substantiellement » différente des opérations de notre main, ou de nos sens (par exemple, lorsque nos yeux ou notre ouïe détachent fictivement et seulement pour nous, une sensation d'un ensemble).

Telle est la signification profonde de la *pratique*.

La pensée, prise en elle-même, peut être considérée comme forme et ensemble de formes. Ces formes ne se comprennent pas en dehors du contenu objectif. Elles ne sont que les manières habituelles, acquises au cours de l'expérience humaine, de circonscrire *une part du contenu* de la conscience et de l'expérience. A la limite, hors de tout contenu, ces formes s'évanouissent ; pas de pensée « pure », ni d'intelligence « pure », ni de logique « pure » ou purement formelle. Les formes de la pensée ne peuvent donc pas être saisies isolément, comme un « quelque chose » — et c'est précisément parce qu'elles ne peuvent s'isoler qu'elles interviennent sans cesse et efficacement dans l'action.

Donc, pas d'hétérogénéité substantielle (métaphysique) entre l'inconnu et le connu, mais un passage normal et incessant de

---

1. Cf. J.-P. SARTRE : *L'Etre et le Néant*, Gallimard, 1942, notamment p. 28 et 29.

l'un en l'autre : l'inconnu devient connu ; et réciproquement c'est le connu qui désigne et appelle l'inconnu, encore inexploré. Le « connu » n'est pas de la « chose » devenue « pensée » par une mystérieuse transfusion. La chose extérieure, en soi, *encore inconnue*, devient chose pensée, objet connu, « chose pour nous », par une opération toute naturelle, différente des opérations pratiques par le degré, et non en nature ou en substance.

Ainsi avance la connaissance, qui n'est pas une révélation à un instant donné, ni même une marche linéaire et simple de l'ignorance à la connaissance, mais une route aux méandres compliqués, qui suit les accidents du terrain qu'elle défriche, et parfois doit revenir sur ses pas. Ce n'est qu'une route, un chemin à travers la nature, mais, comme le dit Hegel dans une formule singulière et profonde, c'est un chemin qui se fait lui-même.

5. Intelligence (entendement) et raison.

L'entendement (intelligence) détermine des objets distincts (par exemple les objets de notre perception et de notre action) ainsi que les éléments de ces objets. Par cela, l'entendement sépare ces objets les uns des autres et de l'ensemble donné, il isole, il « morcelle » (Bergson) ; l'entendement donc analyse, dissèque et détruit (*s*).

Il y a quelque chose de dissolvant, de destructeur dans l'intelligence prise séparément, fonctionnant à part comme fonction individuelle. C'est précisément cette forme d'intelligence que la poésie dramatique attribue au diable (Méphistophélès) et aux êtres démoniaques, et que peut-être, en effet, il faut accorder à certains hommes néfastes, dont le prestige intellectuel a parfois été grand (politiquement cette intelligence destructrice se nomme : le machiavélisme). L'intelligence prise ainsi à part a quelque chose d'inquiétant ; et c'est pourquoi l'intellectuel le plus « pur » — sociologiquement l'héritier du sorcier antique — est un être humain dont l'homme moyen se méfie d'instinct, et qu'il abandonne à sa solitude, et non sans raison, car ce diabolisme de la pure intellectualité se manifeste dans la vie comme dans l'art. (Cf. le satanisme de Baudelaire, admiré et cultivé par des générations de baudelairiens !)

Et cependant l'intelligence prolonge la vie pratique, l'humble pratique ; l'ouvrier qui passe au minium un objet métallique pour le préserver des forces de la nature qui tendent à le dis-

soudre et à le faire rentrer dans la vaste unité de l'univers, ou celui qui taille un bloc de pierre, accomplissent à un niveau élémentaire le prototype de toute opération de l'intelligence. Ou bien encore le boucher qui découpe un animal.

L'intelligence est donc la fonction de l'objet et de l'instant isolé, du détail pris hors de l'ensemble. Malgré son aspect dissolvant, elle est indispensable. A ceux qui — avec Bergson — la critiquent au nom de la sympathie ou de la fusion directe avec les objets à connaître, il faut répondre par les phrases obscures, mais profondes de Hegel :

Que ce qui est lié et n'a de réalité que dans sa connexion avec autre chose, conquière une existence propre, c'est la puissance formidable du négatif, c'est l'énergie de la pensée... La mort, si vous voulez nommer ainsi cette irréalité, est ce qu'il y a de plus terrible, et maintenir la chose morte est ce qui exige la plus grande force. La beauté impuissante hait l'entendement... mais la vie de l'esprit ne s'effraie pas devant la mort et n'est pas celle qui s'en garde pure, elle est la vie qui la supporte et se maintient en elle [1]

La raison, elle, constate que l'élément ne peut pas exister hors de l'ensemble, ni l'organe hors du tout vivant. Elle rétablit donc, ou cherche à rétablir, ce tout ; elle est la fonction de la vie, de l'ensemble, du mouvement total.

L'entendement *détermine* le détail, l'élément, en détruisant (en niant) le tout et l'ensemble, en *dissolvant* ce tout. La raison, à son tour, nie les déterminations de l'entendement ; elle les critique ; elle constate que l'intelligence « a raison » en un sens, puisque l'objet qu'elle détermine est un objet réel ; ainsi, dans l'anatomie, les organes que l'on dissèque sont bien du réel. Mais la raison constate que l'intelligence a tort en un autre sens, puisqu'elle perd le lien des éléments entre eux et tue l'ensemble vivant ; et elle cherche à compenser cette erreur de l'entendement, à guérir la conscience humaine de ce mal et de ce malheur, qui l'obligent à tuer, briser, décomposer pour connaître. Pris à part, l'entendement est capable de toutes les sophistiques, de tous les jeux destructeurs à travers les contradictions heurtées les unes contre les autres. La raison l'en empêche.

C'est pourquoi il est absurde de partir d'une critique de l'intelligence comme « morcelante » (Bergson) pour atteindre et rabaisser la raison. La raison est la fonction de l'*unité*.

---

1. *Phénoménologie*, éd. Lasson, p. 30.

Cependant la raison ne peut s'isoler. Comprendre un être, un être vivant ou un objet, c'est voir *le détail dans l'ensemble, l'élément dans le tout*, l'organe dans le fonctionnement de l'organisme.

Il faut donc réunir ces deux activités en un sens opposées : l'intelligence et la raison.

« D'habitude, on prend l'entendement comme séparé de la raison[1]. »

Prenons conscience du pouvoir *négatif* qui est inhérent à la pensée, qui est son premier aspect : l'entendement détruit et nie les choses et les êtres donnés — la raison nie cette négation et rétablit le réel, le positif. Ce sont deux aspects du même pouvoir, de la même activité.

« Dans sa vérité, dit Hegel, la raison est... raison intelligente ou entendement rationnel »[1], c'est-à-dire qu'elle est capable *d'analyser, d'abstraire* et de *critiquer l'analyse, de dépasser l'abstraction*. C'est alors l'aspect positif de la pensée, qui résulte pour ainsi dire d'une victoire sur lui-même de son pouvoir négatif. La perception et l'expérience pratique nous donnent des êtres simples en apparence ; nous « nions » cette simplicité au cours de notre recherche, nous la détruisons, pour atteindre et découvrir la complexité cachée, les éléments ; et c'est alors le domaine de l'analyse, de l'entendement.

L'entendement qui abstrait, est *le premier degré de la connaissance.*

La métaphysique élude les exigences de la dialectique, c'est-à-dire de la raison vivante. Elle s'en tient aux opérations de l'entendement, qu'elle confond avec la raison. Elle sépare, elle isole, par exemple le sujet de l'objet, mais ce n'est pas pour les réunir plus fortement et plus lucidement. Elle les maintient séparés. Ainsi apparaît la liaison profonde de l'idéalisme avec la plupart des doctrines métaphysiques. L'idéalisme porte à l'absolu un aspect séparé, une part du contenu de la vie humaine ; or précisément la pensée métaphysique isole et sépare. On peut donc légitimement parler de l' « entendement métaphysique » en l'opposant à la *raison dialectique* (ou *entendement rationnel*). En particulier, l'entendement métaphysique dissocie les oppositions et contradictions et cesse de voir le lien, la contradiction elle-même.

1. Hegel : *Grande Logique*, préface à la première éd., p. 7.

6. Immédiat et médiat.

On peut nommer « *immédiate* » toute connaissance qui ne s'obtient pas par un processus, par une démarche passant par des « *moyens* », par des étapes « intermédiaires ».

Dans le langage philosophique habituel, toute connaissance immédiate porte le nom d' « intuition ».

Il désigne d'abord l' « intuition sensible », c'est-à-dire les sensations données par un objet.

Chez beaucoup de psychologues, et notamment chez Bergson, il désigne une prétendue « intuition psychologique » ou « intérieure », c'est-à-dire une sorte de connaissance immédiate et directe de « ce qui se passe dans notre esprit » ou de « nos états psychiques ».

Les métaphysiciens nomment « intuition rationnelle » une certaine connaissance immédiate et directe des « idées innées », des « évidences » propres à la raison, des « notions » (comme celle du nombre) ou des axiomes mathématiques. L'intuition intellectuelle ou rationnelle serait donc la révélation intime de la raison à elle-même.

Les mystiques, eux, admettent une sorte de révélation externe : le vrai, l'absolu, se livrerait à nous dans une intuition « divinatrice », sorte d'illumination qui subitement supprimerait la séparation du sujet et de l'objet et transfuserait mystérieusement dans le sujet, soit la divinité elle-même, soit certaines vérités d'une importance capitale.

L'emploi d'un même mot, avec des sens tellement différents, et à des degrés si variés de la connaissance — depuis l'impression physiologique jusqu'à la révélation d'une divinité — « révèle » à lui seul une confusion étrange, dont certains pourraient fort bien profiter, qui aiment pêcher dans les eaux troubles. L'intuition, c'est la nuit où tous les chats sont gris, comme dit Hegel (littéralement : la nuit — de l'immédiat, de l'absolu — où toutes les vaches sont noires).

L'impression sensible (la sensation) n'est une connaissance qu'en tant qu'absence de connaissance — absence pressentie ou ressentie comme un besoin d'aller plus avant dans la connaissance. Elle indique la chose à connaître, et non ce qu'est cette chose. Elle porte sur l' « être » en général de chaque chose, sur son « existence » au sens le plus vague. De chaque chose, la sensation nous dit qu'elle est et non ce qu'elle est. La sensation entre à peine dans la connaissance proprement dite, bien qu'elle en soit le point de départ nécessaire.

Pourquoi attribuer à cette connaissance si pauvre, mais comme telle, si facile à ranger à sa place, le terme obscur d' « intuition » sensible, comme si la sensation nous révélait l'objet ?

Pour combler le vide « intérieur » de la pensée métaphysique ou supprimer l'hiatus entre le sujet et l'objet, il faut bien supposer une puissance mystérieuse : l'intuition. Prise mystiquement, cette intuition reste en dehors — au-dessous — de toute tentative de justification. On « fondera » sur une « intuition » et une illumination intérieure aussi bien le végétarisme, le spiritisme, le racisme, qu'une religiosité, un romantisme, une doctrine quelconque du cœur ou de la croyance. Quant à l'intuition dite rationnelle, elle suppose que la raison « est » quelque chose — une substance, une réalité isolable. Mais si la forme rationnelle, à la limite du contenu, s'évanouit (la forme logique pure n'étant que tautologie, répétition, abstraction vide) et si, d'autre part, le mouvement de la raison concrète n'est autre que le mouvement du contenu, dans son ensemble et son unité, tout fondement pour une prétendue « intuition rationnelle » d'idées innées ou de vérités d'évidence disparaît. Cette « intuition » se trouvait tout simplement postulée par les nécessités de la métaphysique à savoir, d'une part, une pensée qui a une « nature » donnée en dehors de la nature, qui sait « par nature » certaines choses (idées, principes « a priori », évidences) — et d'autre part, les « choses » avec lesquelles on rétablit une sorte de lien et de connaissance (lorsqu'on les admet) par cette mystérieuse « intuition ».

La sensation est l'immédiat, le premier immédiat, l'ici et le maintenant bruts. La perception, qui résulte d'une activité pratique et d'un travail de l'entendement, qui dépasse déjà les sensations, les unit déjà rationnellement, leur adjoint des souvenirs, etc., est une connaissance *médiate*. Mais l'immédiat, la sensation se charge directement de ces connaissances acquises, médiates. Il n'existe pas deux opérations distinctes, deux temps dans la saisie des êtres sensibles : la sensation et puis ensuite la perception. La sensation devient un *moment interne*, *un élément* de la perception prise comme un tout. C'est dire que *le médiat, à son tour, devient immédiat.*

De même une connaissance supérieure, un théorème de géométrie par exemple ne se découvre et ne se comprend qu'à la suite de démarches compliquées. C'est une connaissance *médiate*. Conquise, acquise et assimilée, cette connaissance devient *le moyen* d'acquérir de nouvelles connaissances ; mais

alors elle se présente tout de suite à notre pensée. Le médiat est devenu « immédiat » (*t*).

La médiation ne se trouve pas simplement détruite en étant ainsi niée. Le nouvel immédiat ne retrouve pas l'immédiat simple, indifférencié, du début ; il l'enrichit, le développe, et ne le retrouve qu'à un niveau supérieur, et singulièrement approfondi ; que l'on songe à ce que représentent les formes grammaticales de sa langue natale pour un linguiste qui connaît des familles entières de langues — ou la simple vue d'un visage humain pour un grand romancier.

Le mot « intuition » est pris par Descartes en deux sens différents. Tantôt elle est « la conception ferme qui naît dans un esprit sain et attentif des seules lumières de la raison »[1] et désigne l'évidence des idées innées, des « natures simples », ce qui tombe sous la critique du rationalisme métaphysique. Tantôt, elle désigne l'acte par lequel notre « esprit » parcourt rapidement une longue chaîne de raisonnements dans laquelle nous savons « que le dernier anneau est aussi le premier » ; alors nous arrivons à tenir la chaîne entière, à la dominer d'une seule vue, sans omettre aucun enchaînement, aucun élément, aucune « parcelle »[2].

L'intuition cartésienne en ce deuxième sens correspond à peu près à ce que la logique dialectique nomme l' « immédiat » supérieur, l'immédiat enrichi et développé à travers la médiation. Mais, différence essentielle, la chaîne et le tout ne tiennent pas leur vérité d'une évidence placée au début, comme le pense Descartes ; l'immédiat supérieur *tient sa vérité de son objectivité* plus haute ; il est « *verum index sui* » (Spinoza) et la vérité qu'il implique et enveloppe lui vient de ce qu'il a pénétré dans les choses. C'est un *degré supérieur* de connaissance.

La raison conquise par l'espèce humaine devient immédiate chez l'homme cultivé. Elle « produit l'universel et comprend en lui le particulier et le singulier » (Hegel), c'est-à-dire qu'elle est concrète, et que, *produite* par les hommes dans leur effort vers le vrai, l'objectif et l'universel, elle se relie en chaque homme (cultivé) à son existence, à sa vie singulière (individuelle) et à ses idées particulières.

1. *Regulæ*, III.
2. Voir 4e règle de la *Méthode*.

7. Abstrait et concret.

Pas plus qu'entre l'immédiat et le médiat, il ne peut exister entre l'abstrait et le concret une séparation métaphysique, une différence de nature.

La métaphysique classique a séparé de plusieurs façons l'abstrait du concret.

La doctrine de Platon part d'une remarque d'ordre esthétique ; non seulement tous les chevaux appartiennent à l'espèce « cheval », mais les individus de cette espèce, plus ou moins beaux, semblent se rapprocher ou s'éloigner d'un type parfait ; tout se passe, d'après Platon, comme si la nature matérielle se proposait de réaliser ce type parfait, ce modèle idéal, sans jamais y parvenir. L'idée du cheval — le cheval « en soi », le cheval « éternel », l'archétype du cheval — existe donc avant les chevaux réels.

Ceux-ci représentent le mélange de l'idée métaphysique avec la matière, avec le néant. L'idée existe (et le platonisme porte classiquement le nom de « réalisme » parce qu'il a « réalisé » les idées, ce qui d'ailleurs, soit dit en passant, montre l'extrême confusion du vocabulaire). Donc, selon Platon, l'idée est concrète. Les individus matériels, résultant de la fragmentation de l'idée et de la séparation entre le monde sensible (matériel) et le monde intelligible (idéal), sont « abstraits ».

Cette séparation du concret et de l'abstrait se trouve confirmée sous un nouvel aspect par la doctrine d'Aristote. Ce dernier a formulé le principe célèbre : « Il n'y a de science que du général », c'est-à-dire que l'individu reste en dehors de la science. Celle-ci ne porte que sur des abstractions. L'individu est ici le concret, mais le concret échappe à la science.

La définition aristotélicienne s'opère « par la différence spécifique et le genre prochain ». Le cheval est un mammifère (genre prochain) caractérisé par le sabot (solipède, — différence spécifique). Le sujet défini possède un certain nombre d'attributs, les uns essentiels et nécessaires, les autres accidentels et contingents. Les attributs essentiels s'expliquent, d'après cette théorie, par la hiérarchie des genres et des espèces, de plus en plus généraux, dans laquelle est engagé le sujet en question. Ainsi l'homme est bipède, mammifère, vertébré, etc., et ce sont là des attributs essentiels. Qu'un homme soit brun ou blond, c'est un attribut accidentel. Dans cette hiérarchie des genres et des espèces, au sommet se trouvent les genres suprêmes, indéfinissables, les dix catégories aristotéliciennes : essence, quantité, qualité, relation,

lieu, temps, situation, manière d'être, action et passion. A la base se trouve la « species infima », l'espèce ultime ou infime, l'individu. Comment le définir ? Comment lui attribuer une différence « spécifique », puisqu'il ne s'agit plus d'une espèce ? L'individu reste hors de la connaissance, c'est un ineffable. La science ne saisit qu'une *hiérarchie d'abstractions* de plus en plus éloignées du réel et du concret, jusqu'aux abstractions suprêmes, indéfinissables elles-mêmes, puisqu'on ne peut aller plus loin et plus haut dans la hiérarchie.

L'aristotélisme a transformé en métaphysique une « mise en forme » rigoureuse du langage, interprété suivant les préoccupations du naturaliste qu'était Aristote.

Le langage, en effet, classe les êtres concrets — c'est-à-dire les êtres individuels — suivant une hiérarchie de genres et d'espèces. Il considère chaque être susceptible d'être « parlé » comme un complexe de *qualités* désignables par des substantifs ou des adjectifs *généraux* (l'arbre est vert, l'arbre est vivant, l'arbre est un peuplier, donc à feuilles caduques, etc.), sans s'interroger sur le *lien interne* de ces qualités. L'aristotélisme représente donc une tentative dont l'examen s'impose puisqu'il s'agit au fond du langage et de sa fonction dans une pensée précise. S'il fallait abandonner toute considération de genres et d'espèces, de qualités et de concepts (par exemple pour laisser la place uniquement à des relations quantitatives, à des fonctions mathématiques), non seulement l'aristotélisme, mais la logique et le langage, et enfin la science elle-même, se trouveraient mis en question.

Cependant, comme métaphysique, l'aristotélisme aboutit à des problèmes insolubles. D'où viennent les genres suprêmes ? Restent-ils sans liens et seulement juxtaposés ? Mais alors comment entrent-ils dans l'ensemble hiérarchique des rapports ? Et, d'autre part, qu'est l'individu ? Est-il le réel, le vrai concret, l'unité de l'ensemble des qualités qui le constituent et dont chacune prise séparément ne serait qu'un aspect ? Est-il caractérisé par une sorte de capacité métaphysique d'exister — l' « acte » — capacité plus ou moins grande, plus ou moins déterminée suivant que l'individu en question est plus proche de la vile matière ou plus proche de la divinité (de ce qu'Aristote nomme l' « acte pur ») ? Ou bien est-il seulement le résidu abstrait qui subsiste lorsqu'on a saisi tout ce qui est intelligible dans le réel, ce que pensait Platon ?

L'aristotélisme, dans l'histoire de la métaphysique, a laissé pendante la question du « *principium individuationis* », de la

nature intime de l'individu et de son rapport avec la connaissance. Or, cette question n'est autre que celle du rapport entre le *concret* et l'*abstrait*.

Lorsque les historiens exaltent le « miracle grec », ils oublient souvent les côtés négatifs du génie grec. Il a légué à la pensée humaine une conception étroite du savoir. La science serait une « compréhension » vaine et toute théorique, une contemplation passive du réel et du vrai. D'une part, il y aurait la constatation du monde tel qu'il est, du concret, des individus ; et de l'autre, hors du réel, la science comme ensemble d'entités pures, dépouillées de toute matérialité, que le métaphysicien doit admettre et contempler esthétiquement. Cette séparation entre le concret et l'abstrait, entre la contemplation et l'action, entre la théorie et la pratique, fut particulièrement néfaste pour la pensée humaine. Elle eut un fondement social : l'esclavage, car tout travail pratique et productif était abandonné aux esclaves, et la pensée métaphysique des Grecs fut une occupation aristocratique, un plaisir luxueux des hommes libres. D'autre part, dans la cité grecque, l' « individu » devait avant tout incarner les vertus traditionnelles de la cité. Il est remarquable que la question du « principe d'individuation » ait correspondu à l'impossibilité pratique d'une individualisation réelle, d'un rapport vivant et conscient entre l'homme et l'universel, entre le concret et l'abstrait.

L'*empirisme* classique a voulu résoudre le problème, sans y parvenir. S'opposant au rationalisme métaphysique (d'après lequel la raison en soi se trouve à l'origine des connaissances), l'empirisme affirme que cette origine se trouve dans l'expérience, ou plus exactement dans les *sensations*. Où se trouve le concret ? Dans le sensible. Mais la constatation sensible immédiate porte toujours sur une existence individuelle : ce cheval, cet homme. Les empiristes sont donc, de tendance tout au moins, « nominalistes » : les formes, les concepts, les idées générales d'après eux ne sont guère que des mots, de simples dénominations commodes. Ici, ce n'est plus l'individuel qui apparaît comme un résidu de l'analyse, laquelle a extrait du concret l'intelligible ; c'est au contraire le général qui apparaît avec un caractère résiduel. J'ai vu beaucoup de chevaux, qui tous avaient des singularités, une individualité définie. Je ne me souviens pas de tous ces chevaux, c'est une infirmité, une insuffisance de ma mémoire ; alors il me reste une vague silhouette, une forme indéterminée : l'idée générale du cheval. Pour un empiriste, aucune folie ne peut être plus grande que celle de Platon, pre-

nant pour une réalité absolue l'idée générale, ce pâle décalque, cette silhouette sans couleur, ce schéma sans vie. L'empiriste trouve la couleur, la vie, le concret, *dans le sensible* et *dans l'individuel, dans l'immédiat.* Les idées, la raison, l'esprit, autant d'abstractions réalisées, de mots auxquels, par un préjugé devenu une habitude, on accorde un sens supérieur. L'empiriste est par tempérament à la fois nominaliste et quelque peu sceptique. L'empirisme historiquement s'est développé surtout dans la société anglaise des XVIIe et XVIIIe siècles, individualiste et réaliste au sens courant de ce mot ; le scepticisme des empiristes fut un moyen de critique et de lutte — correspondant au matérialisme des Encyclopédistes français — contre les scolastiques et la théologie médiévale (Hobbes, Locke, Hume, etc.).

Selon les empiristes, le concret (le sensible, l'individuel) reste donc hors de l'abstrait. En retournant les termes du problème, l'ont-ils résolu ? L'empirisme mené jusqu'à ses plus extrêmes conséquences aboutit à nier la science en niant tout concept, toute idée générale et même toute existence objective au delà des sensations éprouvées. Sur l'aristotélisme qui croyait a la science, mais la situait hors du concret, où est l'avantage réel ?

« Si le vrai est abstrait, il est le non-vrai », remarque admirablement Hegel [1]. Que l'on fasse de l'abstrait une réalité supérieure, ou un affaiblissement et un résidu du concret, peu importe dès lors que leur séparation subsiste.

La question commence à s'éclaircir lorsque l'on observe que le concret véritable ne se trouve pas dans le sensible, dans l'immédiat. Le sensible est *en un sens* la première abstraction. Sensation et perception séparent de l'objet un de ses aspects : sa relation avec nous, le côté qui nous importe et nous touche en cet instant.

La sensation atteint des êtres individuels, et ne les saisit pas à part, mais déjà dans un ensemble, dans une relation pratique avec le sujet actif. Le sensible est aussi *en un sens le premier concret* — et simultanément, *en un autre sens, le premier degré de l'abstraction.* Il ne représente qu'une saisie globale, confuse, non analysée et « syncrétique » (comme dit la psychologie) du réel concret. Ainsi, il reste abstrait.

Concret et abstrait ne peuvent se séparer ; ce sont deux aspects solidaires, deux caractères inséparables de la connaissance. Sans cesse, ils passent l'un en l'autre : le concret déter-

1. *Grande Logique*, p. 36.

miné devient de l'abstrait — et l'abstrait apparaît comme du concret déjà connu (*u*).

Pénétrer dans le réel, c'est dépasser l'immédiat — le sensible — pour atteindre des connaissances médiates, par l'intelligence et la raison. Ces connaissances médiates sont alors des pensées, des idées. L'empirisme a raison de penser qu'il faut partir du sensible, mais tort de nier qu'il faille dépasser le sensible : le rationalisme a raison de croire aux « idées », mais tort de les substantialiser métaphysiquement, hors du réel qu'elles connaissent.

Pénétrer dans le réel, c'est donc atteindre par la pensée un ensemble de plus en plus vaste de relations, de détails, d'éléments, de particularités, saisies dans un tout. Cet ensemble, ce tout, ne peuvent d'ailleurs jamais coïncider avec la totalité du réel, avec le monde. L'acte de pensée détache donc par un clivage réel ou « idéal » de la totalité du réel ce que l'on nomme justement un « objet de pensée ». Un tel produit « abstrait » de la pensée n'a rien de plus mystérieux qu'un produit de l'action pratique. Ce marteau est un objet que j'isole provisoirement par des contours définis et qui va me permettre de séparer de la totalité naturelle d'autres objets — ces pierres que je veux tailler —, de leur imposer à eux-mêmes des contours définis: La notion de quantité ou d'espace géométrique est un « objet de pensée » à contours également définis, qui me permet d'isoler au moyen de ces contours d'autres objets plongés dans la totalité de l'univers. Seulement, l'espace géométrique me permet d'aller plus loin que mon expérience sensible immédiate. En ceci, il est un « objet de pensée » proprement dit : à la fois un instrument de connaissance, et une connaissance, non un instrument pratique et une constatation immédiate. Il y a là une différence de *degré*, non de *nature*.

Un objet de pensée peut être à la fois et simultanément plus abstrait et plus concret que l'expérience sensible. Plus abstrait, ayant perdu le caractère immédiat, pittoresque du sensible ; plus concret, parce que pénétrant plus avant dans le réel.

Le pouvoir de détacher du monde certains objets — par des lignes de clivage idéales ou réelles — et d'immobiliser, de déterminer ces objets, définit, nous le savons déjà, l'intelligence ou entendement. Elle a le pouvoir d'*abstraire*, de *réduire* à sa plus simple expression le contenu *concret*.

Si l'on maintient isolé par la pensée un tel objet, il s'immobilise dans la pensée, il devient de l' « abstraction » métaphysique. Il perd sa vérité ; en ce sens, cet objet n'est plus rien.

Mais si on le considère comme un objet momentané, valant non par sa forme et ses contours isolants, mais par son contenu objectif ; s'il est considéré non comme un résultat définitif, mais comme un *moyen* ou une étape intermédiaire pour pénétrer dans le réel ; si l'intelligence se complète par la raison, alors l'abstraction se légitime. Elle est une étape vers le concret retrouvé, analysé et compris. Elle est concrète en un sens.

La connaissance médiate est abstractive. Il faut passer par les étapes intermédiaires pour aller de l'ignorance à la connaissance. Et l'intermédiaire, le moyen n'est autre que notre pouvoir d'abstraction. Mais le contenu concret de l'abstrait — sa vérité relative — n'apparaît et ne se rétablit qu'ensuite dans le degré supérieur. *La vérité de l'abstrait se trouve ainsi dans le concret.* Pour la raison dialectique, le *vrai c'est le concret ;* et l'abstrait ne peut être qu'un degré dans la pénétration de ce concret — un moment du mouvement, une étape, un moyen pour saisir, analyser, déterminer le concret.

Le vrai, c'est le rationnel, et c'est le réel, le concret. Ainsi, la quantité et l'espace géométrique ne sont *vrais* que si l'on maintient rationnellement leur rapport avec la qualité, avec le peuplement de l'espace en objets réels.

Cela appelle quelques considérations méthodologiques d'une importance capitale :

a) Le but de la connaissance étant la connaissance du réel, du concret, il ne faut pas vouloir éluder l'abstraction et vouloir que le concret soit livré tout de suite dans sa vie. Pour le saisir, il faut en passer par l'abstraction. La richesse concrète que saisit une pensée se mesure aux étapes qu'elle a franchies, aux degrés d'abstraction qu'elle a traversés et dépassés dans son effort. La faim du concret, si l'on peut dire, ne doit pas prétendre se satisfaire hâtivement. La méthode de la connaissance consiste non pas à commencer par « le plus haut », par le concret, mais à chercher « le vrai comme résultat », donc en commençant par le commencement, par l'abstrait[1] ;

b) Le contenu (la vérité relative) de l'abstraction en apparence la plus « abstraite » peut se révéler le plus profond. Ainsi, de certains calculs mathématiques. Ainsi encore la catégorie économique de « valeur », d'une extrême abstraction apparente se révèle profondément concrète. Et celui qui veut saisir immédiatement — en regardant autour de soi — le monde physique, ou la vie sociale et économique, sans avoir passé par

1. Hegel : *Phil. du droit*, Sect. 32.

l'abstraction, se condamne à ne rien saisir d'essentiel et de véritablement concret, à rester dans l'apparent, le superficiel, le contingent. Pour atteindre le vrai, il faut *pénétrer* sous l'immédiat.

c) Comme le dit Hegel dans la *Grande Logique*, bien qu'une fleur ait des qualités diverses — l'odeur, le goût, la couleur, etc. — nous ne trouvons pas étonnant qu'elle soit « *une* fleur ». Nous ne trouvons pas contradictoire et nous n'avons rien à objecter au fait que l'odeur et le goût de la fleur, bien *qu'autres* l'un par rapport à l'autre, soient dans une unité. Mais plus on s'avance dans la connaissance, dans l'analyse, plus la pensée, c'est-à-dire ici l'*entendement*, trouve incompatible les « autres » (les qualités et attributs « autres ») qu'elle découvre. Par exemple, indique Hegel, pour cet entendement : « Ou bien la matière est continue ou bien elle est discontinue. » Autre exemple : « Ou bien la volonté et la pensée de l'homme sont libres, ou bien elles sont esclaves de la nécessité. » Pour l'entendement, l'un exclut l'autre. Il pense par séparation, et en s'en tenant à la forme de cette séparation. « On prend, dit Hegel, les *différences* pour exclusives, on ne voit pas qu'elles forment un *concret.* » Ainsi la matière est à la fois continue (ondulations) et discontinue (grains d'énergie, électrons, et *quanta*). L'homme est à la fois nécessité et liberté : sa liberté consiste en une nécessité comprise, dominée et vaincue — dépassée.

L'entendement abstrayant tombe dans l'erreur (relative) *en maintenant la séparation*. La raison *rétablit les relations*, l'unité, donc le *concret*. C'est ainsi que la raison dialectique possède les caractères que nous lui avons assignés : — immédiat supérieur — saisie du concret et du processus réel, du mouvement — vérité plus haute, c'est-à-dire *degré supérieur d'objectivité et de vérité* relative, plus proche de la vérité absolue.

d) Il faut en passer par l'entendement. Le monde naturel et habituel de l'entendement n'en est pas moins un monde d'objets séparés : cette table, cet encrier, ces mots et ce dictionnaire... Le monde des objets pratiques, des instruments, du langage, de l'expérience familière, de la perception et de l'action quotidienne, est donc un degré de connaissance. Et l'on ne peut s'en passer. Mais en soi ces objets distincts, séparés, juxtaposés, sont les « os d'un squelette sans vie ». La vérité de ce monde n'est pas en lui-même.

« Ce qui est familier n'est pas pour cela connu. » (Hegel).

Pour comprendre ce monde familier lui-même, il faut dépasser l'entendement, le point de vue particulier de chacun, la pratique immédiate, c'est-à-dire que — sans l'oublier, sans omettre le fait que c'est là du réel, du concret, de l'humain et qu'il faut y revenir pour le comprendre et non s'en détacher — il faut s'élever à la raison dialectique, passer à une autre échelle, à un ordre de préoccupations plus larges, plus théoriques et plus abstraites *en apparence !* Et le bon sens, qui s'en tient à l'immédiat, « est toujours le plus pauvre justement là où il se croit le plus riche » (Hegel).

S'élever au-dessus de l'existant pratique et social, le dominer, c'est d'ailleurs le mettre en cause, et le nier (ne serait-ce que par l'ironie). C'est donc se préparer à le transformer, puisqu'il ne saurait non plus être question, pour la raison, de l'abandonner à son triste sort, non plus qu'à la passivité du « sens commun » et à la niaiserie des « réalistes » qui ne voient que l'immédiat et le pratique banal.

e) La raison « libre de toute unilatéralité » (Hegel), dépasse « ces abstractions sèches de la singularité et de l'universalité [1] ». Un individu, par exemple un être humain, ne se comprend véritablement que si l'on découvre d'une part ses particularités, ses singularités — et, d'autre part, ses traits les plus généraux. Mais comment prendre conscience des unes, si ce n'est par les autres ? Tout être plongé dans un ensemble de relations est un ensemble de qualités. Du point de vue de la société, il est inessentiel, accidentel et contingent que M. X... ait un mauvais caractère. Cependant, pour Mme X... c'est le trait essentiel de son mari ; le comprendre exige donc que l'on se place tour à tour du point de vue social (ses traits généraux et humains ; sa classe sociale et les idées particulières qu'il lui emprunte, etc.) et du point de vue « privé », celui de Mme X... (les singularités psychologiques). Comprendre M. X... c'est le restituer *simultanément* dans l'ensemble de ses qualités et de ses relations, sous tous les aspects possibles, c'est le comprendre du dedans et du dehors, dans son apparence et sa réalité. A la limite, M. X... est compris comme individu, c'est-à-dire comme *totalité*, comme ensemble de singularités propres, de particularités familiales, provinciales, nationales, etc., et de traits humains (sociaux) généraux. *L'individuel enveloppe le général et le particulier* (Hegel). Et la raison dialectique les comprend

1. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 100.
2. HEGEL : *Grande Logique*, p. 47.

l'un en l'autre et l'un par l'autre. Elle atteint « non seulement l'universel abstrait, mais l'universel qui comprend en lui la richesse du particulier », c'est-à-dire *l'universel concret.* Le concret qu'elle saisit dépassant à la fois le général et la particularité, la raison dialectique saisit *l'individu* (singulier) *mais dans la totalité et par la totalité.* Du moins est-ce là le but, le concret dans sa richesse conçu comme l'objectif dernier de la pensée — le *réel*, conçu comme le *rationnel* suprême, c'est-à-dire comme « raison » de tout l'effort humain vers la connaissance. *Ainsi se dépasse le dilemme du rationalisme et de l'empirisme :* ou le particulier, ou le général. La formule aristotélicienne « il n'est de science que du général », se trouve également dépassée. *L'individu peut devenir objet de connaissance.*

f) Le rythme de la connaissance est donc le suivant ; elle part du concret, *globalement et confusément saisi* dans la perception sensible, et donc, à ce titre, premier degré de l'abstraction ; elle chemine à travers l'analyse, la séparation des aspects et des éléments réels de l'ensemble donc à travers l'entendement, ses objets distincts et ses points de vue abstraits, unilatéraux — et par l'*approfondissement* du *contenu* et la recherche rationnelle — va vers la compréhension de l'ensemble et vers la saisie de l'individuel dans la totalité : vers la vérité *concrète* et *universelle.*

Le concret ne reste pas hors de la connaissance. Bien au contraire, il s'affirme comme le but même de la connaissance : comme le vrai.

Il est donc possible de dire avec Hegel que la méthode de la logique concrète n'est pas extérieure au réel ; elle « ne diffère pas de son objet et de son contenu, car c'est le contenu lui-même, la dialectique qu'il a en lui » qui s'exprime dans le mouvement de la pensée[1] ; de telle sorte que :

> La dialectique n'est pas l'activité extérieure d'une pensée subjective, mais l'âme du contenu qui produit organiquement ses branches et ses fruits[2].

Le « négatif est également positif », c'est-à-dire que les contradictions analysées par l'entendement ne se résolvent pas « en zéro, en un néant abstrait » — en absurdité, en incohérence — parce que ces négations, ces abstractions ont un contenu, étant négations *déterminées* (l'abstrait comme négation du

---

1. *Grande Logique*, p. 41.
2. *Philosophie du droit*, sect. 31.

concret ; le sujet comme négation de l'objet ; le singulier et l'individuel comme négation du général ; le continu comme négation du discontinu, etc.), de telle sorte que :

La négation d'un concept est un concept nouveau, plus riche que le précédent, car il s'enrichit de son opposé ; elle le contient, mais aussi plus que lui, car *elle est déjà l'unité d'elle-même et de son opposé* [1].

La méthode (la logique concrète) est donc *la conscience de l'immense contenu de la vie,* de l'expérience, de la pensée. C'est le contenu — sa structure dialectique, sa vie interne — qui se reflète dans la forme et se « réfléchit » dans la pensée. Le négatif est également positif, également *concret* tout en étant *en un sens abstrait,* parce qu'il n'est qu'un aspect, une détermination unilatérale. Mais il importe avant tout de trouver les relations, les transitions, le lien *interne et nécessaire* de tous les éléments, de toutes les parties de la pensée et de la réalité en développement que l'on analyse. Il existe dans tout ensemble d'une part un *lien objectif* de tous les aspects, forces, tendances, etc., donc une unité concrète, et, d'autre part, une origine interne « immanente », de ces différences, de ces aspects, donc une raison concrète de leur diversité. L'analyse qui retrouve le concret à travers l'abstraction suit aussi un double mouvement, qui va des parties, éléments, aspects, au tout, en déterminant leur lien objectif — et, d'autre part, va du tout aux parties, éléments, aspects, en saisissant l'origine interne de ces différences. Dans ce double mouvement, la connaissance saisit, analyse et ensuite retrouve rationnellement *le concret,* le réel *dans son mouvement* et son développement, dans sa vie. L'abstrait nie en un sens le concret, mais pour le retrouver à un niveau supérieur. La connaissance rationnelle nie et dépasse cette négation et retrouve la vie de l'objet.

8. Analyse et synthèse.

Les considérations précédentes ont déjà abordé l'examen de ce sujet classique.

L'*analyse* s'efforce de pénétrer dans l'objet. Opposée à toute contemplation passive, elle ne respecte pas cet objet.

Notre pensée, condamnée de par la condition humaine, à aller de l'ignorance à la connaissance, se trouve également con-

1. *Grande Logique,* p. 41-42.

damnée à pénétrer dans les êtres — dans les objets et dans la nature tout entière — du dehors. Les êtres, le concret, se présentent fermés — relativement — devant nous, car chaque être est un tout, et le monde est un tout. Mais ces êtres ne sont pas absolument fermés, inaccessibles. L'analyse pénètre en eux — du dehors : elle les brise, soit réellement, soit idéalement.

L'analyse se fonde ainsi sur l'action pratique et la prolonge. Elle prolonge le besoin vital : manger, consommer un aliment végétal ou animal. c'est tuer un être, le diviser. Analyser une noix, c'est la briser (Engels) et réciproquement qui brise une noix pour la manger en commence l'analyse.

La connaissance d'un être quelconque a un commencement. Elle doit l'attaquer par son point faible, par son côté vulnérable — ou tout simplement par celui qui nous est accessible. Et cela avec un instrument destructeur : le scalpel, le feu, etc.

L'analyse tue. On le lui a reproché plus d'une fois. Faudrait-il abandonner l'analyse pour revenir à la contemplation, à la description de l'objet ? A ce reproche, Hegel répond brutalement que la mort est une analyse naturelle et réelle qui disperse les « éléments » de l'être qu'elle analyse. Formule profonde : l'analyse, c'est-à-dire l'entendement, s'établit ainsi dans le « négatif », si l'on veut employer la terminologie hégélienne. Mais cette négation réelle opère au sein même de la nature, en menant à la mort — à la dissociation des éléments que la vie consiste à produire — toute existence naturelle. L'analyse se trouve donc « fondée » en plein cœur de la nature et du mouvement universel. Encore faut-il ne pas oublier la vie, le mouvement créateur des différences — le domaine de la raison. La « négativité » de l'analyse qui n'est autre que celle de notre pouvoir sur les êtres de la nature (pouvoir de les séparer, de les briser, de les consommer) doit être dépassée. La raison dialectique « nie » cette négation réelle, et rétablit le positif, la vie, l'affirmation concrète. Ici, la raison se manifeste comme *synthétique*, c'est-à-dire opposée à l'analyse, et complémentaire.

De l'analyse, on dit souvent qu'elle va du complexe au simple, du tout aux éléments. Suivant la définition cartésienne elle divise « chacune des difficultés... en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre [1] ». Et ceci serait vrai tant de l'analyse *expérimentale* (disso-

---

1. Deuxième règle de la *Méthode*.

ciation des éléments de l'eau, par exemple) que de l'analyse *rationnelle* (qui part de la donnée complexe du problème à résoudre, pour remonter aux éléments simples qui permettent de trouver la solution).

Cette définition de l'analyse exige certaines corrections. Euclide employait déjà l'*analyse régressive* qui suppose le problème résolu, et désarticule la solution (ce que signifie le mot : analyse) pour retrouver la construction qui mène à ce résultat. Descartes, audacieusement, a appliqué la méthode à la nature entière, un peu comme si la nature n'était qu'un ensemble de problèmes géométriques résolus en fait, et de constructions possibles à partir des « natures simples », les éléments ultimes, évidents, clairs et distincts, de la pensée, les points de départ (définitions, axiomes) des mathématiques.

Mais cette existence d'éléments simples, évidents et derniers, n'est pas du tout une évidence. Il est au contraire certain que les « éléments » obtenus par une analyse quelconque sont eux-mêmes complexes, et doivent eux-mêmes s'analyser. Ainsi les « éléments » de l'eau, l'oxygène et l'hydrogène, se sont révélés à une analyse approfondie comme des ensembles complexes de particules électriques. La simplicité n'existe pas. Le « critère » de l'évidence n'est qu'un critère trompeur : le familier passe pour simple et évident. L'analyse ne peut jamais être exhaustive, étant infinie ; car le concret est bien autrement profond et complexe que le pensait Descartes, pour qui toute réalité physique et même physiologique se réduisait au *mécanisme géométrique*. Il n'est pas d'analyse qui pénètre le complexe et nous le livre transparent et sans résidu (voir sur ce point les réflexions de M. Bachelard [1]). L'analyse ne peut *réduire* le complexe au parfaitement simple. Actuellement, loin de réduire le complexe au simple, la méthode scientifique cherche sous les apparences simples les phénomènes « du réel complexe [2] ».

Qu'est donc *l'élément* auquel parvient l'analyse légitime d'un tout complexe ? L'élément doit être « réel » et non déformé ou transformé par l'opération analytique. Pour que l'élément soit réel, il faut et il suffit qu'il soit enveloppé, impliqué dans le tout. Pour cela, il faut qu'il soit une *condition*, un *antécédent*, une *phase du développement* de ce tout. C'est précisé-

1. *Nouvel Esprit scientifique*, chap. VI. « l'épistomologie non-cartésienne » : « Le simple est toujours le simplifié. »
2. *Idem.*

ment ce que signifie le terme hégélien de *moment*. Analyser une réalité complexe et en atteindre les éléments réels, c'est en découvrir les moments. L'analyse doit être opérée et située dans le mouvement, dans le processus créateur. Ainsi, l'analyse d'un être humain décèle les éléments de son caractère : son tempérament physiologique, les événements de son enfance, etc. L'enfance est un « moment » de l'adulte, c'est-à-dire un antécédent, une condition, une phase, un élément impliqué dans le caractère actuel de cet adulte. L'adulte est encore l'enfant qu'il fut — et cependant il ne l'est plus, il est *cela*, et il est *autre chose*. L'analyse doit toujours saisir concrètement ce rapport complexe, contradictoire, des moments entre eux et avec le tout. Par exemple, nous disons que la Révolution de 1789 est un moment de notre histoire. Elle se retrouve dans le monde actuel ; elle y agit encore, mais transformée, élément « intégré et modifié par le tout ».

L'analyse doit saisir et déterminer par leurs « moments » chaque être dans son originalité, chaque situation dans ce qui la différencie de toutes les autres. Elle doit être « *concrète* » : si elle « brise » l'objet, et le nie, elle doit le briser d'une manière qui ne convient qu'à cet objet. L'analyse chimique ne convient qu'en chimie, etc.

La *synthèse* se définit en général comme une opération expérimentale (réelle) ou rationnelle (idéale) par laquelle on refait en sens inverse le chemin parcouru par l'analyse. La synthèse reconstitue le tout, s'assurant ainsi « de ne rien omettre » (Descartes). Elle commencerait donc « par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître » — les natures élémentaires, les évidences — pour monter « peu à peu, comme par degré, jusqu'à la connaissance des plus composés ». Elle irait donc du simple au complexe, de l'élément au tout. Elle passe surtout pour un procédé d'exposition des résultats de l'analyse.

Cette conception de la synthèse reste trop étroite. Le tout n'étant jamais épuisé par l'analyse, la pensée rationnelle doit se tenir en contact avec ce tout, contenu concret de sa recherche. La synthèse ne peut se borner à un tableau synoptique ou mnémotechnique des résultats de l'analyse. Non seulement elle maintient à chaque moment le contact avec le tout — le contenu, l'inconnu momentanément négligé par l'analyse — mais par cela même elle guide l'analyse, lui évite de s'égarer, de croire qu'elle épuise le réel et qu'elle tient, en les isolant, les éléments derniers. La pensée « synthétique » demeure au cœur même de l'analyse, pour l'orienter, pour préparer les voies de l'ana-

lyse, pour la maintenir dans le mouvement, dans le lien des éléments différents ou opposés.

La synthèse « reconstructive » à partir des éléments, et fabriquant idéalement le tout à partir de données simples et d'un commencement absolu, doit se considérer avec la même méfiance critique que l'analyse qui se prétend exhaustive.

La synthèse est autre chose et mieux. Opération *rationnelle* par excellence — l'analyse étant l'opération de l'intelligence — elle situe le « moment » dans le tout, dans le mouvement, à sa place, dans l'ensemble des relations. Elle « nie » cette négation, *le moment isolé ;* dans la mesure même où il s'isole par l'entendement et devient erreur, elle le rétablit dans sa vérité. Elle connaît le mouvement qui réellement et concrètement a traversé et dépassé chaque moment. (Par exemple, l'histologie et l'anatomie sont plutôt analytiques, et la physiologie plutôt « synthétique »).

L'analyse et la synthèse ne peuvent donc se séparer. Ce n'est pas assez que de dire qu'elles doivent se succéder ou se compléter. L'analyse n'a de sens que parce que le concret se trouve de nature synthétique : il unit des « moments » différents et même contradictoires. La synthèse n'a de sens que parce que le réel tend dans son mouvement et sa vie à s'analyser, à produire des éléments ou aspects qu'un lien profond réunit d'ailleurs jusqu'à ce que la dissolution et la mort triomphent.

L'analyse qui se prétend *exhaustive* se contente d'énoncer ce qui est impliqué dans un fait ou une idée, et de répéter sous une autre forme l'expression de ce fait ou de cette idée. Ainsi pour Leibniz la proposition : $1 + 1 = 2$ est *purement analytique.* Le tout s'analyse sans résidu en ses éléments. A quoi Kant répond que dans le tout (le nombre 2) il y a plus et autre chose que la répétition de un. Il y a une unité, un tout nouveau, une synthèse. Nous répondrons : $1 + 1 = 2$ *est à la fois* analytique et synthétique. $2 = 1 + 1$ et $1 + 1 = 2$ s'équivalent. Or la première proposition est analytique et l'autre synthétique. Qu'elle soit synthétique, cela signifie que la proposition garde un contenu, un mouvement interne et qu'il y a dans cette proposition si simple quelque chose de plus qu'une simple répétition : une part de *fait* et *d'activité.* Qu'elle soit presque « purement » analytique, cela signifie que le fait, le contenu, le mouvement sont ici à la limite où ils s'évanouissent dans la forme la plus abstraite possible. Et cependant il n'y a pas d'analyse *absolue, pure !...*

Que ces opérations soient expérimentales (réelles) ou rationnelles (idéales), elles sont inséparablement liées ; l'on peut dire qu'il y a seulement, au cours du travail de la connaissance qui pénètre dans le concret, tantôt l'accent mis sur la *différence* (par l'analyse), tantôt l'accent mis sur *l'unité* (par la synthèse). Et l'on peut reprendre l'excellente remarque de Paulhan :

Il est impossible qu'une analyse s'effectue sans quelque synthèse... Il est impossible aussi qu'une synthèse ne s'accompagne pas de quelque analyse [1].

L'analyse dialectique hégélienne et matérialiste a précisément renouvelé l'analyse classique (cartésienne) par l'apport de cet esprit concret, rationnel, *synthétique*.

9. Induction et déduction.

L'*induction* va des faits à la loi (c'est-à-dire d'un ensemble de faits particuliers à une conclusion générale).

La philosophie classique oppose l'induction à la *déduction* qui va du général au particulier, qui tire à partir de principes ou « prémisses » générales une conclusion ou *conséquence*.

D'autre part, la philosophie classique distingue l'induction *rigoureuse* et l'induction *amplifiante*. Dans l'induction rigoureuse la loi résume en une formule *tous* les cas particuliers étudiés, par exemple :

Mercure, Vénus, la terre, etc., décrivent des orbites elliptiques. Or, Mercure, Vénus, la terre, etc., sont toutes les planètes. Donc, toutes les planètes décrivent des orbites elliptiques. (Loi de Képler.)

Dans l'induction amplifiante, on passe au contraire d'un nombre *fini* de faits étudiés, qui sont nécessairement des faits *passés, à un nombre infini de faits possibles ;* on affirme que la loi ne résume pas seulement des faits passés, mais porte sur l'avenir. L'induction rigoureuse est dite aristotélicienne ; l'induction amplifiante se nomme « baconienne » du nom de François Bacon ; ou encore « expérimentale », car elle est continuellement et méthodiquement employée dans les sciences de la nature.

Que valent ces oppositions ?

Il est évident que l'induction dite « amplifiante » est seule

---

1. *Analystes et esprits synthétiques*, p. 6.

féconde. Si la science n'était qu'un catalogue de faits passés, quel serait son intérêt ? Que vaudrait le savoir ?

Mais l'opposition de l'induction rigoureuse — qui serait une variété de déduction — et de l'induction amplifiante, seule féconde, a un sens profond et pose un grave problème. Cette opposition, si elle était fondée, signifierait que la pensée féconde n'est telle que par un saut dans le vide, par une amplification *aventureuse* des résultats. La rigueur serait alors toute formelle, donc vide, et abstraite, et stérile. Enfermée en elle-même, la pensée précise — la raison — n'en sortirait que par une sorte d'aventure irrationnelle ou du moins impossible à justifier rationnellement.

Telle est aussi la conclusion que l'on tire souvent d'une critique de la déduction. Prenons le type formellement parfait de la déduction, le *syllogisme* classique : « Tout homme est mortel, or Socrate est un homme, donc Socrate est mortel. » Considérons-le « quantitativement », comme une application de la notion du nombre incluse, en effet dans les mots : « tous » et « un ». Si j'admets que tous les hommes sont mortels, Socrate en effet est mortel, et la conclusion ne m'apprend rien. Mais comment puis-je savoir que tous les hommes sont mortels, sans d'abord avoir constaté la mort de Socrate ? Rigoureux, le syllogisme se trouve ainsi non seulement une répétition stérile, mais un cercle vicieux et une « pétition de principe ». Pour que la pensée devienne féconde, il faudrait qu'elle brise le cercle vicieux, qu'elle en sorte par une démarche hardie et dans son fonds irrationnelle.

En effet, le *formalisme logique* a voulu enclore la pensée dans des formes rigoureuses, fixes et stériles, de telle façon qu'il semble inévitable qu'elle n'en sorte que par une aventure. Ainsi la logique formelle prise « en soi » a engagé la pensée rationnelle dans une série de conflits.

Il semble que la pensée ne soit rigoureuse qu'en se maintenant dans la répétition « tautologique ». Mais alors toute constatation de fait introduit dans la pensée un élément neuf extérieur, donc sans nécessité du point de vue logique. Le contenu fait *éclater* la forme et la détruit purement et simplement. Et en effet, historiquement, au temps où régnait le formalisme logique, les sciences se sont développées en dehors de la logique, et même contre elle. (Critique du syllogisme par Bacon, par Rabelais, par Descartes.) Mais alors, si la science est féconde, elle ne suit pas un développement précis. La logique reste hors des sciences, et ne peut — dans le meilleur cas, et si le logicien

est un homme de bonne volonté — que constater et étudier après coup les méthodes des sciences. Réciproquement, les sciences restent extérieures à la philosophie (au-dessous d'elle, disent les philosophes — au-dessus, disent les savants). Et la métaphysique se venge en mettant en question la science, en montrant qu'elle n'atteint pas la rigueur, la précision à laquelle elle prétend ; élargissant le conflit entre la rigueur logique et la fécondité, naît sous un de ses aspects le « problème de la connaissance » et son cas particulier, celui de la « valeur de la science ».

D'ailleurs, si la raison devait se définir par la rigueur formaliste — de même que si toute idée devait être *ou bien* absolument fausse *ou bien* vraie absolument — les contradictions réelle de la pensée et de la vie se trouveraient exclues de la pensée. Définie par la rigueur formelle, la raison se trouverait en même temps définie par l'immobilité et par la cohérence vide. D'où un nouveau conflit entre la raison et la mobilité diverse de l'expérience — entre la cohérence interne de la pensée claire et les aspects multiples de la vie. La raison se trouve alors située hors du réel ; et de ce fait, le réel se trouve rejeté dans l'irrationnel, abandonné à l'irrationnel, sans que la raison abstraite se trouve des droits pour comprendre ou pour agir.

Mais la séparation absolue entre la rigueur et la fécondité, c'est-à-dire : entre la déduction et l'induction — entre deux espèces d'inductions, la rigoureuse et l'amplifiante — entre la logique formelle et la méthode expérimentale — est-elle valable ?

Pour répondre à cette question, il faut commencer ici l'examen de la nature du syllogisme et de la déduction.

Soit le syllogisme classique : « Tous les hommes sont mortels, or Socrate est un homme, donc Socrate est mortel » ; si nous l'interprétons en mettant l'accent sur « tous » et sur « un », nous l'interprétons en fonction de l'idée du nombre, ou, comme disent les logiciens « en extension ». Dans ce cas, la déduction est parfaitement rigoureuse ; la conclusion répète identiquement ce qui était donné dans les « prémisses ». Mais cette rigueur parfaite se mue sous nos yeux en parfaite absurdité : le syllogisme n'est qu'un cercle vicieux.

Mais il peut être interprété autrement. Considérons l'homme comme un tout, comme un ensemble de qualités. Dans cet ensemble se trouve la qualité de « mortel ». Nous devons attribuer à Socrate cette qualité qui fait partie de l'ensemble « homme », avant même que l'expérience nous ait montré que

Socrate est mortel. Le syllogisme implique alors une « *prévision* », une induction légitime. Il se trouve fécond.

Le syllogisme, disent les logiciens, s'interprète alors en *compréhension*. Chaque terme est pris selon l'ensemble des qualités, des propriétés, que possède l'être désigné par ce terme. Dans ce cas, le syllogisme absolument et « catégoriquement » rigoureux change un peu de sens ; il tend vers un syllogisme « hypothétique » qui pourrait se formuler : « Si tout homme est mortel et si Socrate n'est pas mortel, Socrate n'est pas un homme. »

La seule existence de deux points de vue opposés sur le syllogisme montre que ce raisonnement rigoureux n'est pas absolument immobile, ni absolument stérile. Il comporte au moins une ébauche de mouvement interne dialectique et de fécondité, à condition qu'on l'interprète en fonction du contenu et non comme « pure » forme. Car, dans ce dernier cas, *au moment précis où la forme rigoureuse apparaît, elle s'évanouit dans l'absurde.*

Le syllogisme a pour contenu une classification des êtres. Les êtres, suppose-t-il, sont déterminés comme ensemble de qualités, et distribués en genres et espèces, de telle sorte que ce qui s'affirme du genre s'affirme aussi de l'espèce. Dans le syllogisme en question, le genre « mortel » est le plus vaste ; on le nomme « grand terme » ; *il inclut qualitativement*, du point de vue d'une propriété essentielle, l'espèce humaine ; car cette propriété, ce concept « mortel », entre dans la compréhension du concept « homme ». Mais ce dernier concept entre dans la compréhension de Socrate — (nous n'avons pas le droit, selon la « pure » logique, de dire le « concept de Socrate », Socrate étant un individu). Donc la conclusion est légitime. Elle résulte de la hiérarchie des genres et espèces, du plus général à l'individu (exclus), par suite de la liaison nécessaire des qualités inhérentes.

Peut-être faut-il aller plus loin et voir avec Hegel dans le syllogisme pris à la fois en compréhension et en extension une unité — une « synthèse » — de l'universel et l'individuel par l'intermédiaire du moyen terme. L'universel et l'individuel (le genre « mortel » et l'individu Socrate) sont connectés par le terme *particulier* (« homme »). De par le syllogisme, le jugement « Socrate est mortel » se trouve *posé avec sa raison d'être* (Grund) : Socrate est mortel parce qu'homme et être vivant ; d'autre part, ce syllogisme n'est autre que la détermination dans la pensée et dans l'existence du concept concret, de l'être humain ; et il implique un triple concept :

mortel, homme, Socrate. Il y aurait ainsi un concept de « Socrate », l'individuel se trouvant relié à l'universel, intégré dans la série des relations rationnelles au lieu d'être exclu en tant que « *species infima* », comme l'affirment Aristote et son école.

La particularité, dit Hegel, est le rapport de l'individualité à l'universalité. C'est l'universel réduit à une détermination et réciproquement l'individuel élevé à l'universalité [1].

Hegel développait ainsi et renouvelait les vues d'Aristote. Selon Aristote, le syllogisme est un raisonnement, donc une inférence, une *médiation*. Le *moyen terme*, comme médiation, joue un rôle *essentiel*. Lorsqu'on a *découvert* le moyen terme, on a découvert la relation fondamentale. Lorsque j'ai observé que Socrate est homme (ou que la chauve-souris est un mammifère — non un oiseau ; ou que le mercure est un métal — non un liquide) le petit terme entre dans la compréhension du grand terme par l'intermédiaire du moyen, et je puis lui attribuer un ensemble de qualités générales. D'autre part, c'est bien parce que Socrate est homme et n'est qu'un homme qu'il est mortel. D'après Aristote donc, le syllogisme ne porte pas simplement sur une classification conventionnelle extérieure aux choses, mais sur leur nature qualitative profonde. « Le moyen est cause », dit-il : la qualité d'être homme, sa nature, son être humain déterminé, sont la cause de la mort de Socrate. Et prise comme événement et fait, la mort de Socrate développe le concept de Socrate et le concept d'être humain — le *contenu du syllogisme.*

Le syllogisme donc porte sur un contenu, précise Hegel ; il enveloppe un mouvement, il est dans une certaine mesure instrument de découverte, d'invention. Il a donc la valeur, dans une certaine mesure, d'une *induction*, à condition d'être interprété en fonction de son *contenu.*

L'induction dite rigoureuse ne soutient pas l'examen ; elle est « rigoureusement » inapplicable. Comment les astronomes pourraient-ils savoir qu'ils ont épuisé la liste des planètes ? Sans cesse, précisément, ils en découvrent de nouvelles ! Jamais le savant ne s'occupe de savoir si ses tables épuisent, comme un catalogue complet, la liste des faits passés ou possibles. Il énonce une loi parfois après un nombre très restreint d'expériences, dès qu'il se convainc — par pressentiment, par « intui-

1. « Fragments logiques », p. 99 des *Morceaux choisis.*

tion », comme on dit souvent, nous dirons par « instinct rationnel », plus que par raisonnement rigoureux — que la formule obtenue ne peut l'avoir été par hasard, qu'elle révèle ou implique quelque chose de non accidentel, d'*essentiel.*

Examinons de plus près le processus par lequel la science, inductivement, énonce une loi comme celle de la *chute des corps*, anticipant ainsi sur la théorie de la méthode expérimentale. Dans l'immédiat, aucun symptôme d'une loi. Les faits se présentent comme un chaos ; cette feuille de papier, ce morceau de bois, cette bille lancés par la fenêtre, tomberont chacun à leur manière. La science grecque s'est d'abord efforcée de classer ces faits, d'y distinguer des genres, de manière à pouvoir les faire entrer dans des jugements et raisonnements. Et ici se manifestait aussitôt certaines limites de la conception *qualitative* du monde. La fumée, la vapeur, montent au lieu de tomber. Les Grecs ont donc classé les corps en deux genres qualitativement opposés : les corps pesants — et les « impondérables » (qui par nature et qualité trouvent leur « lieu naturel », Τοπος, vers le haut, vers le ciel, comme les vapeurs et les nuages). Cette classification arrêtait la recherche parce qu'elle semblait explicative et définitive ; d'autant plus que la science grecque, toute contemplative, tirait de l'observation du ciel une autre conclusion ; elle pensait qu'un corps abandonné à lui-même décrivait une figure parfaite, un cercle, parce que les corps célestes lui apparaissaient comme de tels corps libres, tournant autour de la terre (système de Ptolémée, adopté en général dans l'antiquité, bien que certains physiciens et astronomes, comme Aristarque de Samos, aient pressenti le système de Copernic).

Pour pousser plus loin l'analyse, il fallut plusieurs découvertes intermédiaires. Le *principe d'Archimède* montrait que les corps qui se meuvent de bas en haut peuvent être pesants, pourvu que leur densité soit moindre que celle de l'air, considéré comme fluide comparable à l'eau. Il permettait de dépasser cette contradiction jusque-là insoluble des pondérables et des impondérables. De plus, le *principe d'inertie* (Galilée) affirme qu'un corps auquel ne s'applique aucune force prend un mouvement rectiligne uniforme.

Galilée en vint donc à pressentir que si les corps tombent diversement, il y a là influence de causes *accidentelles* que l'on peut éliminer pour garder le phénomène *essentiel ;* une fois éliminées l'action de l'air et sa résistance, tous les corps tombent suivant une loi. De plus, si leur mouvement n'est pas rectiligne uniforme, c'est qu'une force déterminée quantitativement, la

pesanteur (et non une qualité, la pondérabilité) les entraîne vers la terre en leur imprimant un mouvement déterminé.

Le phénomène complexe, la chute des corps, se simplifie donc, selon Galilée, par une *abstraction* qui en dégage l'essentiel, sous l'angle de cette étude. Les corps ne sont plus considérés dans leurs particularités, dans leurs qualités, et dans leurs relations immédiates avec le milieu ambiant (l'air) ; Galilée élimine ces facteurs adventices, perturbateurs du phénomène essentiel, la chute. Il considère les corps comme de l'inertie en général, entraînée par une force générale, la pesanteur, cette force se manifestant uniquement dans l'espace parcouru pendant un certain temps.

Alors la chute des corps *se réduit* à une relation constante et régulière entre le temps et l'espace parcouru (liés par une constante physique qui caractérise dans l'espace et le temps abstrait l'existence matérielle du corps pesant en un certain lieu).

Quelle était la relation exacte ? Ici intervient dans la recherche ce que la méthode expérimentale nomme « hypothèse ». Galilée part de l'hypothèse la plus simple : l'espace parcouru proportionnel au temps. Avec ses instruments grossiers, son sablier, ses plans inclinés, sa tour de Pise, d'où il laisse tomber les objets, il mesure et trouve fausse son hypothèse. Alors, il risque une formule un peu plus complexe : l'espace proportionnel au carré du temps. Il réussit.

a) La recherche est constituée par un long processus d'*abstraction*. En fait, le concept : « chute des corps » comporte la création idéale d'un *objet de pensée* ayant une existence physique, dont les procédés expérimentaux employés par Galilée ne pouvaient passer que pour une première approximation et qui a été réalisé par la suite (tube dans lequel on fait le vide et où tous les corps tombent de la même chute — machine d'Atwood).

Cet objet est constitué de manière à éliminer tous les éléments inessentiels et à garder *l'essence*, le type, le concept du phénomène (chute des « corps »).

b) Une fois constitué, cet objet à la fois physique (expérimental) et rationnel (idéal) le raisonnement devient déductif et se ramène à un syllogisme hypothétique fondé sur une *analogie* : « Si tous les corps pesants comme tels tombent avec une égale vitesse, ces corps pesants, cette bille et cette feuille, vont tomber avec une égale vitesse — dans le vide ». « Si dans la chute des corps j'élimine tout ce qui n'est pas temps et espace, et si je mesure cette chute d'un corps, je trouve une relation entre le temps et l'espace. »

c) L'hypothèse expérimentale proprement dite vient à son moment, à sa place, et répond à un problème déjà étroitement déterminé et limité : la nature mathématique, quantitative, du rapport entre des variables (deux dans le cas de la chute des corps) obtenues et déterminées déjà par l'analyse des faits.

Dans ce raisonnement, où se place le prétendu saut dans l'inconnu, qui caractériserait l'induction ? Où donc est-il, ce besoin d'une « intuition », d'une mystérieuse faculté d'invention qui compenserait la déficience de la raison ?

La raison découvre, et ne démontre pas « formellement », avec une « pure » rigueur, que les corps tombent suivant la loi de Galilée. Mais elle découvre aussi, et ne démontre pas « formellement » que les êtres vivants sont mortels, donc les hommes et Socrate dans le syllogisme classique. L'induction expérimentale s'efforce de pénétrer dans le réseau complexe des faits, des phénomènes. Elle les aborde sous un angle nouveau par rapport à la logique classique : sous l'angle *quantitatif* et *mathématique*. Elle pénètre donc plus avant dans le réel, parce qu'elle se sert d'un instrument plus perfectionné.

Mais le mouvement de la pensée se trouve le même. La logique rigoureuse ou déductive, dans la mesure où elle a un contenu, suppose la distinction de l'essentiel et de l'accidentel. Prise concrètement, en compréhension, c'est une *logique de l'essence*. Elle suppose l'existence de groupes relativement stables de qualités — de genres et d'espèces. Elle constitue ainsi des objets de pensée, les concepts, obtenus par abstraction, en laissant tomber l'accidentel, et en généralisant par une induction les qualités considérées comme essentielles.

L'induction expérimentale proprement dite — en allant au delà de l'immédiat et au delà des exigences du langage courant — prolonge ce mouvement. Elle constitue des objets de pensée par analyse et par abstraction, et en déduit les implications. Elle présuppose également la différence de l'accidentel et de l'essentiel. Elle présuppose enfin des types relativement stables, des groupements de phénomènes. Plus exactement, elle « *découvre* » ces groupements, ces types, c'est-à-dire ces *lois*. Ensuite, il se découvre que le groupement considéré n'est que provisoire, que l'analyse doit être continuée ; que la loi n'était qu'approximative ; que l'inessentiel au cours de la recherche se trouve sous un autre point de vue essentiel.

Les « postulats » (si l'on veut employer ce mot) de la science expérimentale inductive ne sont pas d'une autre nature

que ceux de la logique déductive ; les exigences de la science (quantitative) ne sont pas profondément différentes de celles du langage et de sa logique (qualitative). La science va seulement plus loin. La loi comme le concept suppose, comme dit Hegel, qu'il y a, dans le fleuve des phénomènes, des « courants profonds ». Le devenir du monde est-il un clignotement discontinu de phénomènes s'épuisant dans leurs manifestations ? Une succession de qualités sans lien ? Non. S'il est discontinu, il est aussi continu. S'il est qualitatif, il est aussi quantitatif. Et le passé se prolonge, dure dans le présent, se conserve « *plus ou moins* » dans le présent. Le devenir inégal présente des degrés, des rythmes multiples, des courants « plus ou moins profonds » (x) « *Plus ou moins* » rapide, tantôt majestueux, tantôt précipité, le fleuve du temps emporte des remous, que le flot traverse et reproduit et qui subsistent « un certain temps » avant que le courant tout entier soit déplacé. Nous trouvons donc dans ce devenir des constances, des répétitions relatives, des analogies, des types et des lois momentanées, approximatives, relatives, d'une part, à notre recherche et, d'autre part, à un moment du devenir cosmique. Alors que notre système solaire n'était qu'une nébuleuse, les types et les lois de notre monde actuel existaient-ils ? Non. Sans doute régnaient alors — si l'on peut parler d'un « règne » — d'autres types et d'autres lois, qui n'étaient, elles aussi, que des lois du devenir *dans certaines limites*.

La relativité de notre connaissance prend aussi tout son sens, qui est un sens *entièrement objectif*.

L'induction comme la déduction séparent certains phénomènes, les déterminant ainsi, puis s'efforcent de les réintégrer dans l'univers — dans la totalité et l'interaction des phénomènes — sans perdre la première détermination.

Dans le langage, comme dans la science, lorsque nous avons isolé un phénomène qui nous paraît relativement essentiel, nous savons que nous pouvons certes nous tromper mais qu'il y a peu de chances pour que l'univers nous déçoive entièrement par une discontinuité complète et miraculeuse à cet instant même du devenir. Il y a très peu de chances pour que la constatation d'un type ou d'une loi soit valable seulement pour le passé. Bien entendu, théoriquement, ce cas n'est pas exclu. — Ainsi les physiciens modernes calculent la très faible probabilité pour que l'eau gèle dans le feu ! — Mais cette conviction pratique et rationnelle à la fois gouverne la logique inductive comme la logique déductive, celle des types et concepts

comme celle des lois. L'induction va seulement plus loin dans le contenu — en particulier lorsqu'elle se rend compte du caractère changeant, momentané, provisoire, relatif de toute loi et de tout moment de l'univers.

Il n'est point besoin d'un autre « fondement de l'induction ». (Voir infra la discussion plus précise du « principe du déterminisme » et de la thèse de Lachelier sur le *Fondement de l'induction.*)

Le savant, au contact de la nature, raisonne souvent *en fait* comme l'empiriste Stuart Mill : « Les uniformités particulières les plus faciles à constater suggèrent l'idée d'une uniformité générale[1]. » Mais la science elle-même et la théorie de la connaissance rationnelle obligent à ajouter : il ne s'agit que d'uniformités ou de constances *relatives* ; et ce n'est que *comme telles* qu'elles ont place dans la vérité, dans la raison et la science ; ce qui donne un autre sens à la conviction spontanée du savant.

---

1. Mill., œuvres, III, **XXI. p.** 98.

CHAPITRE III

LOGIQUE FORMELLE

> « Comme disait à la nièce du ro Cordobuc le vieil ermite qui n'avait jamais vu ni plume, ni encre, « ce qui est, est ».
> (SHAKESPEARE, *Nuit des Rois*, acte IV.)

1. Forme et cohérence. Forme et formalisme.

Nous avons longuement établi que la pensée (l'entendement) détient le pouvoir d'isoler des éléments ou aspects du réel, d'éliminer une part plus ou moins importante du *contenu.*

Cette élimination ne saurait donner lieu à une négligence, à une suppression pure et simple, que dans le cas où l'entendement s'isolant lui-même devient entendement métaphysique. Lorsqu'il accomplit normalement sa fonction, l'élimination du contenu n'est que momentanée. La pensée (la raison cette fois-ci) prend une conscience plus aiguë de ce contenu à travers l'acte qui en détermine une part restreinte ; et la raison, aussitôt, se préoccupe de revenir vers le contenu, pour le saisir dans sa totalité et sa vie. L'élimination momentanée *n'est pas une suppression, mais une négation dialectique* qui enveloppe encore ce qui se trouve nié ; de telle sorte que l'opération qui rétablit la totalité positive (cette fois-ci analysée et comprise) se trouve non seulement possible, mais exigée par la réduction dialectique du contenu.

Le mouvement de la connaissance comprend donc deux mouvements opposés et complémentaires intimement, l'un de réduction du contenu (d'abstraction) et l'autre de retour vers le concret.

Cette réduction du contenu s'opère dans la pensée effective (dans l'histoire de la pensée), non pas suivant une direction unique, mais selon plusieurs directions. La notion de *nombre* procède d'une élimination momentanée des objets nombrés : le nombre abstrait peut désigner toutes sortes d'objets ; encore est-il expressément constitué par l'entendement pour nombrer des objets, bien qu'ensuite l'arithmétique le considère en lui-même.

Dans le langage, chaque mot a un sens, c'est-à-dire un contenu. Dans la plupart des cas, le mot s'emploie sans que le contenu soit pleinement présent et explicite. Et le contenu de certains mots d'usage très courant (démocratie, Etat, nation, individu, conscience, humain, etc.) se révèle à la fois si confus, si riche, que son explicitation semble décourager la plupart des spécialistes eux-mêmes de cette recherche, jusqu'à ce que viennent des hommes particulièrement lucides et courageux qui s'attaquent aux problèmes théoriques et pratiques impliqués dans ces termes. Jusqu'à ce moment, on les utilise sans trop de précautions, et le caractère vague de leur sens sert beaucoup d'entreprises — politiques, idéologiques, philosophiques — contestables au plus haut point.

Proche de la limite se rencontre la « pensée symbolique ». Dans la pensée symbolique, les mots se manipulent comme de simples signes, sans que l'on s'occupe de leur sens, suivant des règles toutes faites : celles de la grammaire générale ou d'une grammaire spéciale. Cet usage permet à beaucoup de gens de discourir, de former des phrases correctes, sans même savoir de quoi ils parlent. La pensée symbolique est celle des bavards et d'un certain nombre d'aliénés. D'autre part, toute pensée se trouve en un sens nécessairement symbolique ; s'il fallait récupérer tout le contenu des mots quand on les emploie, l'effort de réflexion empêcherait l'expression et la parole jusqu'à l'achèvement d'une recherche souvent illimitée. La grammaire, la pensée symbolique ont donc un côté positif, un usage nécessaire, mais limité ; et un côté négatif, dissolvant, dès qu'on les prend en dehors du contenu.

La logique formelle peut se considérer, elle aussi, comme un des systèmes de réduction du contenu, par lequel l'entendement aboutit à des « formes » sans contenu, à des formes pures et rigoureuses, dans lesquelles la pensée n'a plus affaire qu'avec elle-même, c'est-à-dire avec « *rien* » de substantiel. A la limite, ces formes s'évanouissent, deviennent le vide, le néant de pensée et de réalité, l'absurde. Telle est l'origine de ce paradoxe qui a

toujours découragé les logiciens : la pensée exige que l'on précise les conditions de son accord avec elle-même, de sa cohérence ; et dès que l'on veut saisir une telle pensée et un tel accord sans contenu, il n'y a plus de pensée ; la forme elle-même semble disparaître au moment où on la saisit comme forme. Et cependant la forme — ce que laisse l'élimination du contenu et ce qui *contient ce contenu* — existe ! Le paradoxe se résout comme suit : la pensée n'est « rien », substantiellement rien ; elle n'est que pouvoir de saisir, de discriminer, d'analyser le contenu. Elle n'est « rien », mais ce « rien » est dialectique et non métaphysique : au moment où elle semble s'évanouir dans ce « rien » et s'évanouit effectivement si on la maintient ainsi, la pensée se détermine précisément comme possibilité de « tout » saisir. Elle se *situe en tant que pensée*, en tant que conscience du monde. Elle *commence ;* cette limite, cette fin dernière de l'analyse est aussi le point de départ *logique* de la raison qui *comprend* le contenu.

Le vide, le néant de pensée à la limite se manifeste comme un acte de pensée qui pose le principe le plus général — et le plus formel — de la pensée. Ce principe comporte l'affirmation de l' « être » pensé, affirmation elle-même générale et vide, mais qui sera impliquée dans toute pensée.

C'est le *principe d'identité*, qui se formule : « A est A ». C'est le principe de la cohérence, de l'accord rigoureux de la pensée avec elle-même. Et il se formule avec un minimum d'appel à un contenu déterminé, comme pure forme, valable pour toute pensée et pour toute conscience. Et d'ailleurs, il est clair que cette rigueur formelle est vide, absurde même en un sens. Le principe d'identité implique la répétition pure et simple : la tautologie. Pris absolument, il permet seulement de dire : « l'arbre est l'arbre » (et même pas : cet arbre est un arbre, car un certain mouvement de pensée passe alors de l'individu à l'espèce) — l'homme est l'homme, la vie est la vie, etc.

La tautologie est certainement rigoureuse, mais certainement inapplicable et stérile. Dans sa pure forme, hors du contenu, la pensée cesse d'être pensée.

La métaphysique idéaliste a toujours voulu déterminer la pensée comme un « quelque chose », comme une substance, ou comme une activité ayant une nature interne.

La discussion s'est donc poursuivie autour du principe d'identité. Si la pensée « est » quelque chose, son principe le plus général doit lui aussi « être » quelque chose, et donc porter sur quelque chose. La métaphysique a donc toujours considéré

le principe d'identité non pas comme la limite dialectique de la pensée, comme la « fin » de cette pensée où sa disparition coïncide avec l'affirmation la plus générale. Elle a pris le principe d'identité substantiellement, comme une *vérité éternelle* et même comme le prototype des vérités éternelles. « L'être est l'être. » Et comme l'être ainsi désigné ne peut se trouver dans le contenu, puisque le principe exclut tout contenu, il faut bien le supposer « *au delà* » *du contenu*, transcendant, *métaphysique*. L'être du principe d'identité, c'est l'être éternel. Dès le début de la métaphysique, Aristote l'a définie par la recherche de « l'être en tant qu'être ». L'abstraction pure se transpose ainsi en un pseudo-concret suprême. La forme vide se trouve objectivée, hypostasiée. Tour à tour *Dieu* ou *la nature prise métaphysiquement*[1] *se trouvent* « *identifiés* » *à l'être éternel*, immobile, identique à soi-même. Le métaphysicien croit passer directement de l'identité dans notre pensée à l'identité objective, à la « substance ». L'une « participe » à l'autre. L'identité cesse alors d'être considérée comme forme, elle passe pour une propriété interne, constitutive, essentielle, de l' « être en tant qu'être ». Elle est prise donc à la fois comme forme et comme contenu, comme son propre contenu. Elle passe pour avoir — par rapport au néant éternel — la mystérieuse propriété d' « exister » par elle-même. Elle se trouve divinisée.

On sait à quelles difficultés se heurte la métaphysique et dans quelles contradictions elle se trouve engagée. Ces théories logico-métaphysiques, ironise Hegel, ont été si tendres pour le réel, qu'elles ont voulu en extirper les contradictions pour ne voir en lui que de l'identité : Dieu, ou les idées éternelles et immuables, ou des « essences » et « substances » immobiles. Mais alors la contradiction se réfugie dans l'esprit lui-même. D'où vient le mouvement ? Si Dieu est immuable, comment a-t-il créé la nature ? Si les idées (platoniciennes) sont immobiles et transcendantes, d'où viennent les choses périssables et imparfaites dont elles sont les idées ?

Toutes ces difficultés disparaissent avec une conception rationnelle — dialectique — de l'entendement, de la forme, de l'identité.

2. Fonction de la forme.

Il faut reprendre la logique formelle, en la situant dans ses limites, comme logique de l'entendement, de la séparation (et

1. Ou encore, chez Husserl, l'identité de la conscience vide, du « sujet transcendantal ».

avant tout de la séparation *momentanée* entre la forme et le contenu) ; donc en la considérant à la limite de la pensée, avec une vérité limitée, insuffisante, abstraite, relative ; mais avec une certaine vérité.

Pendant un discours ou une discussion, le sens de chaque mot doit rester *identique ;* sans quoi les interlocuteurs ne savent plus de quoi ils parlent et ne parlent plus de la même chose. Il faut *définir* et *conserver la définition* — jusqu'à ce qu'on l'enrichisse ; cet enrichissement, s'il survient, doit s'accomplir consciemment, et celui qui l'opère doit avertir son interlocuteur.

La pensée, même dans son mouvement, lorsqu'elle saisit un contenu lui-même mouvant, doit rester *cohérente.* Elle ne doit pas se détruire *en tant que pensée,* c'est-à-dire se transformer en une suite d'affirmations sans liens, de sentiments ou d'images ou de sensations, en une série de *contradictions inaperçues.* L' « art » de penser, avant tout, c'est l'art de rester sur le plan de la pensée. Que de gens confondent l'imagination avec la raison, et cela non sans quelque apparence de « raison », car l'imagination existe, elle a sa place et sa « fonction » dans notre conscience humaine !

Si je lis dans un conte des *Mille et une Nuits :* « Le cheval noir était un sorcier déguisé et se mit à parler en ces termes... » je sais que j'ai affaire à une fantaisie de l'imagination. Mais pendant des milliers d'années, semble-t-il, de telles fantaisies ont été prises au sérieux, ou à « moitié » au sérieux ; car, précisément, il ne faut pas juger la fantaisie et l'imagination primitive ou enfantine d'après la précision logique ; peut-être l'enfant croit-il, sans tout à fait y croire, que le bâton « est » un cheval. Peut-être, suivant l'exemple souvent cité, les Bororos de l'Amazone n'affirment-ils pas « exactement » qu'ils « sont » des oiseaux, des Araras. Ces « affirmations » n'ont précisément pas encore le contour arrêté de nos affirmations. Ce sont aussi et encore des images, un peu comme lorsque nous parlons du « coq gaulois », de l'ours russe, ou des Romains, fils de la louve ; ou lorsque nous disons : « X est un chameau » ou « Méphistophélès est un chien noir. » Ou lorsqu'un sculpteur représente un centaure, c'est-à-dire un homme qui « est » un cheval. Les métaphores, les images les plus confuses, les fantaisies, « furent » la pensée elle-même pendant des siècles et des siècles et restent le fond de leur conscience pour d'énormes masses humaines. L'affirmation que « l'homme est l'homme », affirmation tardive, représente une inestimable conquête. L'acte de pensée, plus rare qu'on ne le croit, se maintient difficilement dans ce

contenu encombré de métaphores, de fantaisies, d'impressions, de passions et d'émotions, d'autant qu'il ne peut se passer de ce contenu, de cette riche matière ! Le principe d'identité, malgré son vide, ou plutôt à cause de ce vide formel, *situe la pensée sur son plan.* Toute pensée doit obéir à cette exigence de cohérence, même et surtout lorsqu'elle se meut dans les contradictions du contenu. *La contradiction ne doit être admise dans la pensée que comme telle, c'est-à-dire consciente et réfléchie.* La contradiction irréfléchie destitue la pensée et la ramène au rang du contenu *informe.*

Allons plus loin. L'être est toujours de *l'être déterminé.* L'être contradictoire — s'il en est, ce qu'à vrai dire nous ne savons pas encore, car c'est l'affaire de la logique concrète — se trouve *déterminé comme tel.* Comme tel, il « est ce qu'il est ».

Prenons un exemple pour éclairer les deux points précédents. Si je crois penser à quelqu'un avec affection et lui parler affectueusement et que, dans mes paroles, mes actes ou mes gestes perce (comme cela arrive souvent) du ressentiment, de la colère, ou même de la haine, ce que je dis n'est pas l'expression d'une « pensée » claire, cohérente ; je suis *inconséquent* avec moi-même ; mes paroles expriment un trouble, une situation confuse, une contradiction inaperçue (ou, comme disent certains psychologues : inconsciente). Mais ce trouble, ce mélange d'amour et de haine, n'en sont pas moins un état *déterminé.* Il est ce qu'il est. Et si je ne me comprends pas moi-même, un observateur pourra me comprendre d'après mon « expression ». D'ailleurs, plus tard, je pourrai peut-être comprendre, connaître mon sentiment.

Donc le principe d'identité a un sens concret.

Lorsque la pensée aborde le contenu pour le saisir et dépasse ainsi la forme vide, elle enveloppe cette forme et la conserve en lui donnant un contenu.

Le contenu ne doit pas être opposé à la forme logique comme extérieur et irréductible. Cette thèse métaphysique réapparaît dans la thèse sociologique de Lévy-Bruhl : *Essai sur la mentalité primitive.* La conscience spontanée, et non encore réfléchie (celle du primitif et de l'enfant), la fantaisie et l'émotion ne sont pas d'une autre nature que la pensée logique ; pas d'hiatus ni de séparation absolue. Le primitif ne vit pas dans une absurdité permanente, dans un rêve. Il agit, il expérimente à sa manière. Sa conscience, sa « pensée » ont un contact avec le réel, avec la nature notamment, plus immédiat que le nôtre. Selon Lévy-Bruhl, le primitif pense par rapports de « participation » : la

communauté, la tribu, par exemple, s'exprime en emblèmes, en symboles qui sont pour le primitif plus que des symboles ; il « est » son animal totémique, admettant ainsi la contradiction, la mettant au cœur de sa pensée en tant qu'absurdité.

Mais dans la mesure même où l'individu moderne n'est pas un « pur » individu séparé de tout, abstrait, il « participe » à une communauté, qui s'exprime aussi dans des emblèmes, que chacun prend pour autre chose et plus que des signes abstraits. Et ne vivons-nous pas — même dans le domaine de la connaissance — au milieu des « absurdités » apparentes et des contradictions ? Ne sommes-nous pas obligés de « penser » ces contradictions au lieu de nous réfugier dans la forme vide et purement logique de la pensée ?

La forme ne se sépare pas du contenu. Cependant le contenu peut rester « informe ». La forme *pensée* est donc bien forme du contenu *dans la pensée.* Son importance donc, sans être « absolue », en tant que forme, s'avère capitale.

La raison ne peut avancer sans l'entendement et sans l'analyse. La logique formelle et la logique générale se trouvent au début de la connaissance, non dans l'ordre historique réel, mais dans l'ordre méthodique, comme *commencement* de la pensée rationnelle.

Lorsque la logique formelle se transforme en métaphysique, lorsqu'elle sépare l'entendement de la raison, lorsqu'elle détache la vérité « en soi » du travail effectif de la connaissance et pose des dilemmes absolus — alors sa vérité relative devient erreur.

3. Le principe d'identité.

« A est A », forme tautologique, est une limite.

La pensée, même claire et logique — la pensée effective — se présente toujours sous la forme « A est B ». Par exemple : « L'arbre est vert, l'encre est bleue. »

D'ailleurs, si je formule le principe d'identité « A est A », ce principe dans la mesure où il garde encore un sens — où il n'est pas la répétition verbale, absurde, c'est-à-dire tout près de la « limite » — présente un contenu, un mouvement interne.

Le principe se met, pour ainsi dire, de lui-même en mouvement, en se présentant sous plusieurs aspects. Il prend ainsi la forme du principe de non-contradiction : « *A* n'est pas *non A* ». Sous cette forme, dans l'identité s'introduisent la différence, la relation, la contradiction. (Remarquons en passant que la diffé-

rence et la relation s'introduisent comme contradiction et non l'inverse, ce que prétend Hamelin dans son essai sur les *Eléments fondamentaux de la représentation*, qui cherche à enlever à la pensée tout ce qu'elle a de net, de rigoureux et de vigoureux de par la contradiction, pour ne garder que la notion vague, de « corrélation » et de « relation »[1].)

Sous la forme du principe du tiers exclu : « Une affirmation ne peut pas être à la fois vraie et fausse », la vérité se présente comme *exclusion de l'erreur*. Elle suppose, elle implique déjà l'erreur et la pose comme « moment » de la vérité. Reste par ailleurs, et concrètement, à expliquer cette erreur.

Ce principe dans sa forme positive A = A n'est d'abord que l'expression de la tautologie vide. On a remarqué avec justesse que cette loi logique était sans contenu et ne menait pas plus loin. Telle est l'identité vide à laquelle restent attachés ceux qui la regardent comme une vérité et ne cessent de répéter que l'identité n'est pas la différence, mais que l'identité et la différence sont différentes. Ils ne s'aperçoivent pas qu'ils disent ainsi que l'identité est une différence[2].

Il en résulte, ajoute Hegel, que la vérité (concrète) sera l'unité de ces deux aspects : l'unité de l'identité et de la différence. Pour pénétrer par la pensée dans le concret, il faut partir de l'identité, traverser la différence, la contradiction ; de même, pour pénétrer par l'expérience dans le réel, il faut partir de l'immédiat, des sensations, traverser les différences et les aspects contradictoires du réel plus profond, plus essentiel, pour enfin retrouver par delà toute unilatéralité, *l'unité*, le vrai. Le principe d'identité ébauche donc en lui-même le mouvement par lequel il dépasse son unilatéralité et son abstraction. Par contre,

En se tenant à l'identité immobile qui s'oppose à la différence, elle se transforme en détermination unilatérale et privée de vérité[3].

Par exemple lorsqu'on dit : « l'individu est l'individu » et qu'on omet son côté social, humain, universel.

Le principe « ou bien A ou bien — A (non A) » signifie déjà que tout est contradictoire. Si d'ailleurs on entend par là que de deux prédicats il faut prendre rigoureusement l'un, ou

1. Voir *Essai*, I, 1, e, *in fine*, critique de Hegel.
2. HEGEL : *Grande Logique*, II, 32.
3. *Idem*.

bien son contraire, le principe devient absurde : l'esprit est-il doux ou amer, vert ou pas vert ? Enfin Hegel ajoute spirituellement que le principe du tiers exclu pose déjà le tiers en question, et cela comme unité, comme négation de chaque négation : affirmer : « A n'est pas — A » c'est poser un A qui n'est ni + A ni — A, et qui est les deux à la fois. (*y*).

Il est donc évident que le principe d'identité et plus encore le principe de non contradiction sont de nature synthétique... contenant aussi *l'autre* de l'identité, et même la non-identité, la contradiction immanente[1],

c'est-à-dire ce que nous avons appelé une ébauche de mouvement et de contenu.

4. Le terme, le concept, la définition.

Les « termes » sont les mots qui entrent dans des liaisons logiques, pris en tant qu'expressions verbales d'un contenu : homme, mortel, chien, cheval, vertébré. Le mot « terme » (*terminus :* limite) exprime fort bien que l'on se tient ici en dehors du contenu, ou du moins « à la limite » du contenu, pour n'examiner que des liaisons formelles. Pour le pur logicien, les termes (ou les jugements) déterminés, concrets, ne viennent que comme exemples pédagogiques.

Un terme quelconque peut être dit *singulier* quand il désigne un individu (Socrate) — *particulier*, spécial, quand il désigne un ensemble défini ou une partie d'un ensemble (les Français) — ou enfin *général* quand il désigne un ensemble indéfini (les êtres mortels), c'est-à-dire une classe d'objets ou d'êtres possédant un caractère commun qu'isole l'abstraction.

Chaque terme ou *concept* peut s'envisager sous deux aspects dont il faut tout de suite remarquer l'opposition. Il a, d'une part, une *extension :* l'ensemble des êtres ou individus qu'il désigne, c'est-à-dire tous les hommes pour le terme « homme ». Et, d'autre part, il a une *compréhension ;* l'ensemble des qualités possédées par l'être désigné, par exemple pour l'homme d'être vertébré, mammifère, raisonnable, mortel, etc.

La logique formelle promulgue la loi suivante : « Compréhension et extension varient en raison inverse l'une de l'autre. » Le terme le plus étendu possède la compréhension la

1. HEGEL : *Grande Logique*, II, 32.

plus pauvre ; à la limite, en ce sens, se trouvent les « genres » suprêmes d'Aristote, les « catégories », et la plus étendue de toutes : l' « *être* » *abstrait, dont l'extension est absolument générale et la compréhension nulle*. Le terme le plus compréhensif est l'individu qui possède un nombre considérable (et peut-être, selon certains logiciens comme Leibniz, un nombre infini) de propriétés alors que son extension est nulle, puisqu'il n'est même pas une « espèce » (toujours d'après la logique formelle classique).

Lorsqu'un terme a une extension plus grande qu'un autre qu'il inclut, il forme le *genre* dont ce deuxième est l'espèce : l'homme est une espèce du genre mammifère. Mammifère est *genre* par rapport à « homme » et *espèce* par rapport à « vertébré ».

Ainsi les propriétés, les qualités des êtres, désignées par des mots, se distribuent dans un ordre de généralité croissante ou décroissante. Une bonne définition d'un être — une définition absolue — dirait tout ce qu'il « est », énumérerait toutes ses qualités, toute sa compréhension, en indiquant simultanément toutes les classes d'êtres dans lesquelles on peut le ranger, en allant hiérarchiquement des plus nombreuses aux moins nombreuses. D'après la conception métaphysique qui s'est jointe à la logique formelle dès Aristote et les aristotéliciens (scolastique médiévale), cette énonciation, donnant l'ordre, la structure et l'organisation de la chose dans sa définition, serait une connaissance complète, absolue, de cette chose. Comme une telle énonciation serait un peu longue, la logique formelle lui substitue la définition dite : « par genre prochain et différence spécifique ». Le genre prochain, par rapport à une espèce, est la classe immédiatement plus générale et de compréhension moindre. On ajoute à ce genre l'attribut, le caractère qui spécifie la chose désignée par notre terme, et celui-ci sera défini. « *L'homme* est un mammifère raisonnable. » D'ailleurs, le genre prochain doit lui-même se définir à son tour par rapport à une classe plus générale. Réciproquement, le terme défini peut servir à définir d'autres espèces : « Le Français est un *homme* à l'esprit clair. »

Une telle définition est *virtuellement* complète et exhaustive. En remontant de genre en genre, je me trouve *analyser toute la compréhension* du terme envisagé. En descendant aux espèces qu'il contient (en accomplissant sur ce genre la *division* en espèces, d'une manière complète, exacte), je découvre son extension.

Dans ce travail, les attributs et propriétés se trouvent rangés en deux groupes. Et tout naturellement la définition tend à négliger un de ces groupes ; elle ne s'occupe que des attributs *essentiels* et laisse de côté les autres. Un certain nombre des attributs sont intimes au sujet ; il ne saurait exister sans eux ; et, d'autre part, ce sont les relations, les attributs figurant dans la hiérarchie des classes auxquelles le sujet appartient. Qui les supprimerait, enlèverait d'une part au sujet considéré sa structure et, d'autre part, détruirait la hiérarchie dont il fait partie. Ce sont les attributs essentiels. Les autres sont accidentels. L'homme cesse d'être homme s'il n'est pas vertébré, mammifère ; mais il est accidentel qu'un homme soit brun ou blond, qu'il ait un nez camus ou aquilin.

La définition doit porter sur l'essence. Et la logique formelle — c'est un de ses traits originaux et profonds — est une *logique de l'essence*, c'est-à-dire de l'être déterminé ; elle suppose l'existence de types, sur lesquels on puisse dégager, discerner l'essence d'une part et, de l'autre, le phénomène, le contingent, l'apparence, l'accident. Le plus essentiel, affirme la logique, c'est le plus général. Seuls les *caractères spécifiques et génériques sont essentiels.*

La définition ainsi conçue englobe tout le défini et ne convient qu'au seul défini. Elle doit être claire et distincte, complète et même exhaustive (virtuellement).

5. Statique et dynamique du concept.

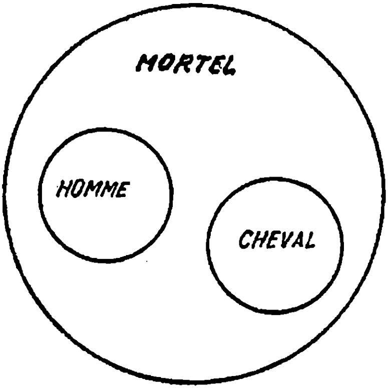
Les deux extrémités de la chaîne des définitions restent indéfinissables. Dans cette conception, nous l'avons remarqué [1], l'individu reste indéfinissable, parce que sa compréhension est indéfinie, et son extension nulle. On peut décrire Socrate, non le définir. Au sommet, les genres se constatent et ne se définissent pas. Leur compréhension n'est pas analysable, étant nulle. Ainsi l' « être » ne se définit pas.

Donc, la définition virtuellement exhaustive et le concept virtuellement déterminé sans résidu ne sont que les maillons d'une chaîne qui n'est suspendue à rien. La définition s'ouvre sur l'indéfini et l'indéfinissable. Cette contradiction, la pensée grecque la ressentit douloureusement et elle se heurta toujours au scandale de l'απειρον, l'indéfini indéfinissable, qu'elle trou-

1. Cf. *supra*, chap. II, 9

vait comme une impasse au bout de chaque chemin, à chaque bout de la chaîne.

La différence de la compréhension et de l'extension montre que le concept ne peut s'immobiliser et se clore. Il enveloppe déjà un mouvement, une différence d'aspects. Cependant, les logiciens formalistes cherchent à clore le concept, à l'enfermer dans des limites fixes. Ces logiciens le représentent figurativement comme une aire fermée, un cercle qui contient des cercles plus petits, les concepts d'extension moindre. Ce point de vue statique est celui de l'*extension ;* point de vue quantitatif sans que la « quantité » ainsi employée ait la précision de la quantité mathématique. La qualité et la quantité, l'extension et la compréhension du concept sont inséparables, mais en réalité et



en vérité, « conceptuellement » le point de vue *qualitatif* domine. La *logique du concept, logique de l'essence, est logique de la qualité*. Le concept désigne un type, un ensemble de qualités déterminées. Et c'est principalement de ce point de vue que le concept fournit un instrument de recherche, de classification. D'ailleurs, l'extension et la compréhension, opposées l'une à l'autre par la logique formelle, sont liées non seulement dans le concept acquis et constitué, mais dans la création du concept. Si l'on tient compte de la pensée vivante, de la pensée au travail, on constate que l'extension et la compréhension ne varient pas en raison inverse l'une de l'autre. Former et approfondir le concept d'arbre, c'est à la fois découvrir de nouvelles espèces d'arbres et de nouvelles propriétés des arbres. *Le concept s'enrichit à la fois en compréhension et en extension.* La loi pro-

mulguée par la logique formelle n'est valable que pour le concept fixé, immobilisé dans une hiérarchie elle-même statique et dominée par la notion d'extension — allant de l'extension la plus grande, l'être en général, à l'extension la plus petite, l'individu. Cette loi n'a donc qu'une portée limitée (z).

De ce point de vue statique, du point de vue de l'extension qui est celui des logiciens formalistes, la hiérarchie des concepts va donc du général à l'individuel. Du point de vue de la compréhension, les extrémités de l'échelle hiérarchique se désignent préférablement par les mots d'*universel* et de *singulier*. Le mot « singulier » désigne l'individu, non en tant qu'il est « un », membre d'une espèce, mais en tant que totalité et ensemble de qualités. L'universel désigne la totalité d'une classe, elle-même groupe de qualités déterminées. De ce point de vue, *l'universel et le singulier ont ceci de commun qu'ils désignent une totalité*. Ils se rapprochent, ils ne sont plus incompatibles et l'on pressent ici la thèse de la logique concrète — déjà présentée, II, 9, *supra* — d'après laquelle l'individuel (le *singulier*) n'est pas en dehors de l'universel, donc en dehors de la science. Ainsi l'individualité humaine étant composée de singularités et de particularités enveloppées dans les traits universels de l'homme ou des êtres vivants, l'universel n'apparaît et ne se manifeste que dans ces singularités. L'homme est mortel — mais la « mortalité » de l'homme en général se manifeste dans les maladies ou dans les sentiments propres à tel individu. C'est là le concret. Dans la logique dynamique t concrète, la vérité se définit par l'*universel concret*.

La logique du concept suppose l'existence de qualités déterminées, de types constants. C'est une logique de l'essence. Or, toute connaissance suppose que l'on peut séparer le phénomène accidentel de l'essentiel. Toute connaissance [1] suppose des définitions, des types désignables par des mots : la physique constitue le concept de « chute de corps » ; la chimie celle d' « élément chimique « (les corps simples, le mercure, l'oxygène), etc. Seulement les essences présupposées par la logique formelle, prise dans son meilleur sens (en compréhension), sont des essences fixes, figées. Et chaque « essence » apparaît à l'examen comme une sorte de collection de qualités juxtaposées, extérieures, dans un ordre de généralité croissante. L'homme se définit ainsi comme « un mammifère + un vertébré + un être vivant et mortel », etc. Quel est le lien interne de ces qualités ?

1. Cf. supra, ibid.

Et quel est le rapport exact entre la manifestation superficielle, l'accident, le contingent, et, d'autre part, l'essence ? Pourquoi une essence se manifeste-t-elle et s'exprime-t-elle en inessentiel ? Et comment se découvre-t-elle à partir de l'inessentiel ? Cette question reste insoluble dans le cadre de la logique formelle.

Enfin, un univers en mouvement peut contenir des types *relativement stables*, des qualités et des ensembles de qualités *relativement constants*. Notre univers ne déçoit pas complètement cette exigence, sans d'ailleurs la satisfaire complètement. Mais enfin cet univers se meut et cela même dans les limites des types déterminés qui s'y découvrent actuellement. L'espèce humaine existe, mais n'est pas immobile, car elle évolue. L'eau, l'hydrogène, le mercure, le chlore, existent, mais non pas avec cette simplicité, cette stabilité, que requiert et postule la « pure » logique. Dans les limites des types qualitatifs, les mouvements et les lois se déterminent quantitativement. L'eau, type qualitatif déterminé, donc *concept*, bout à 100 degrés et se congèle à 0 degré.

Notons toutefois que la logique formelle du concept reste un degré inférieur de la connaissance, mais un degré valable et enveloppé, impliqué, dans les degrés supérieurs. La connaissance scientifique — la physique, la chimie — supposent l'essence, le concept. La quantité et la recherche quantitative excluent dialectiquement, c'est-à-dire incluent la qualité, l'être déterminé dans son mouvement lui-même. Nous retrouvons ainsi des idées d'une importance capitale sur lesquelles nous reviendrons encore : la logique formelle est valable dans certaines limites ; — la méthode expérimentale, la science quantitative et inductive n'exclut pas plus la logique que le langage, mais les inclut et les présuppose, comme discipline préparatoire, comme moment et comme vérité unilatérale, incomplète ; — la raison enveloppe l'intelligence ; — la pensée moderne scientifique, mathématique, quantitative, implique et approfondit (dépasse) la pensée antique (qualitative) — la quantité enfin ne peut être séparée de la qualité et opposée (statiquement, métaphysiquement) à elle.

6. Le jugement.

« A est A », ce principe est rigoureux, évident, incontestable.

« A est B », cette formule se présente paradoxalement — du point de vue formel. Et pourtant c'est la forme de tout jugement,

qui lie par l'intermédiaire du verbe « être » (dit en logique formelle : *copule*) un sujet avec un attribut qui ne soit pas la répétition du sujet : « Cette encre est bleue. » La forme de tout jugement, dès qu'il a un contenu, apparaît donc comme irréductible à la forme « pure ».

Les logiciens formalistes répondront : l'encre est un ensemble de qualités, incluses dans le concept d'encre. Lorsque je dis ce que « l'encre est » je ne fais qu'énumérer ces qualités et répéter en détail ce qui est contenu et impliqué dans le concept. « L'encre est bleue » n'ajoute donc rien au concept d'encre. C'est un jugement *analytique*, parce qu'il explicite et analyse le concept. Sa forme ne diffère donc pas de la forme « purement » analytique, A est A.

A cette objection nous répondrons que dans les deux jugements : « l'encre est » et « l'encre est bleue », le mot « est » n'est pas pris dans le même sens.

Dans le premier jugement « est » a un sens général, abstrait. Il signifie : « L'encre existe », ou « j'ai constaté l'existence sensible, immédiate, d'une réalité, l'encre ». Dans le deuxième jugement, le mot « est » relie le sujet avec un attribut différent, que j'ai constaté au moyen d'une expérience particulière, par exemple en écrivant avec cette encre dont j'ignorais la couleur. Il existe une foule d'autres objets possédant la qualité d'être « bleus ». Le bleu, lui-même, est un concept. Je lie donc dans ce jugement deux concepts différents et ce jugement a un caractère synthétique. Du moins *en un sens*. Si je sais déjà que l'encre est bleue, j'analyse mon concept. Si je découvre que l'encre est bleue, j'enrichis mon concept par un jugement synthétique. Par conséquent, ce jugement est bien, *en un sens*, tout au moins, du type « A est B », irréductible à la tautologie, à la forme purement analytique.

Etudions plus profondément cette forme : « A est B ». Elle signifie : A (qui est A) est B (qui d'ailleurs est et reste B). Elle établit un rapport entre deux êtres de deux classes déterminées. Avant de juger : « l'encre est bleue », je sais ce qu'est l'encre et ce qu'est le bleu. Le jugement ne détruit pas cette détermination, il la précise. Il fait entrer un nouvel objet, l'encre, dans la classe des objets bleus et il précise une qualité, un aspect, un attribut de cette encre-ci et de toutes les encres possibles, qui peuvent être coloriés diversement, bleues, vertes, rouges, etc. Mais cette détermination nouvelle ne détruit pas la détermination de A et de B pris d'abord séparément ; elle subsiste.

Avant la formulation de ce jugement, A (l'encre) et B (le

bleu) restaient sans lien dans la pensée. Ils étaient simplement *distincts*, juxtaposés hors de toute relation. A était A, et B était B. Lorsque nous posons « A est B » (c'est-à-dire « A est non A ») nous introduisons une *différence* — et même, du point de vue purement formel — une contradiction dans l'identité. B, qui était *sans rapport* avec A, devient différent de A en même temps que lié avec A. La différence (ou la contradiction) se manifeste donc comme un rapport entre deux termes qui d'abord n'en avaient pas. La forme stérile, close sur elle-même, « A est A », tautologie et répétition, se trouve ouverte sur un contenu. Faite du point de vue formaliste pour rester close comme un cercle, elle s'ouvre. On s'aperçoit que A n'est pas seul au monde. J'affirme que « A est B » et bientôt que « A est C », « A est D», etc. Ces classes, ou attributs, B, C, D, d'abord simplement distincts de A deviennent des *différents* de A au moment même où je pose leur liaison par le verbe « être » qui affirme l'*identité* : « A est B », etc..

Donc : *la différence, qui est une relation, se pose dans et par l'identité.* Cette différence ainsi posée met fin à la séparation, à la juxtaposition. Elle n'a de sens que lorsque cesse la juxtaposition. Si je dis « l'orange est un chapeau » ou encore : « l'orange n'est pas un chapeau », je divague parce que l'orange et le chapeau sont seulement distincts ; ne sont *différents* que des objets *identiques, sous un certain aspect.*

La différence (et en logique concrète la contradiction) *vient donc du contenu et non de la forme.* D'autre part, la différence ne détruit pas l'identité. Le verbe « être » dans « A est A » et dans « A et B » est bien le même verbe « être ». Seulement il a un sens « différent ». Dans « A est A », il signifie l'être en général, l'être abstrait, indéterminé, ou déterminé, mais comme détermination *en général*, identique abstraitement à soi-même, incapable d'exister concrètement, donc simple *possibilité* abstraite de pensées, de constatations, de relations. Par contre, dans « A est B », il signifie l'être déterminé comme multiplicité de qualités, comme unité et identité d'une multiplicité — donc l'être déjà concret, le *contenu déterminé*. En ce deuxième sens seulement il *pose une réalité* (*modalité du jugement*, jugements *assertoriques* dans la classification d'Aristote et de Kant). Le caractère *de poser une réalité* — comme celui de poser une *possibilité concrète*, une *probabilité* (jugements *problématiques*) ou encore une *nécessité*, vient dans chaque jugement de *son contenu*, non de sa forme logique. La modalité du juge-

ment ne répond donc pas à des propriétés *formelles* des jugements [1].

Chercher une relation entre deux objets, c'est donc chercher une *différence* réelle, concrète, entre ces objets, *différence par laquelle ils sont identiques concrètement sous un rapport.* « La baleine est un mammifère », signifie : la baleine et les mammifères que je connais déjà ont des caractères communs ; mais c'est précisément à cause de ces caractères communs qu'ils sont *différents* et non seulement juxtaposés, comme la baleine et un insecte. La baleine est *un mammifère à forme de poisson...* En prenant conscience de la différence, on prend conscience de l'identité (relative) et réciproquement. L'identité (déterminée) est identité dans la différence

Mettons en forme ce passage de la forme au contenu.

Soient « A est A », et « B est B » (la baleine, animal semblable à un poisson et vivant dans la mer — les quadrupèdes, herbivores ou carnivores). La pensée soupçonne un rapport (en termes psychologiques : une analogie, une ressemblance) entre A et B. Elle dépasse le concept formel et clos, A = A. Elle cherche un autre aspect de A (soit A′) sous lequel il soit comparable à B. « A est A' », c'est bien le même A, le même objet: Et cependant, ce n'est pas le même, il apparaît différemment. Plus encore : le caractère nouveau que l'on cherche apparaîtra dès lors comme essentiel. Supposons qu'il soit trouvé, appelons le X (la baleine est vivipare). Donc A' est X. Mais B, ou plutôt B′ est aussi X. Donc A′=B′, c'est-à-dire A est B.

X est l'intermédiaire, la *médiation* qui permet de lier A et B, leur *relation.*

La relation est un objet de pensée, qui introduit une différence, avec ce double caractère de modifier le concept initial et cependant de le conserver. Le concept se trouve *enrichi ;* le même objet apparaît sous un nouvel aspect, dès que la relation s'entrevoit, dès que le rapport se pressent (A, en tant que non B, n'est déjà plus le A initial, il est déjà « A′ »).

Par la médiation de X, la découverte se formule à son tour, rigoureusement, formellement : « Tout vivipare est mammifère ; or, la baleine est vivipare, donc... » X, dans un syllogisme en compréhension, sert de moyen terme.

Donc la *découverte des différences et des relations, et d'autre part, la cohérence de la pensée avec elle-même vont parfaitement ensemble.* La logique formelle est, en un sens, déjà une logique du contenu, mais pour ainsi dire du contenu

1. Voir Goblot · *Traité*, p. 162-165.

à l'état naissant. La forme pure, prise en soi, s'évanouit dans l'absurdité tautologique. Elle tient sa vérité de son contenu, de *sa matière*. Elle est conservée, impliquée dans ce contenu, mais dépassée, enrichie. La forme générale de toute détermination, A = A devient forme déterminée d'un contenu, contenu déterminé. Prise à la limite, l'étude de la forme ne porte que sur la *possibilité* des pensées, concepts ou idées. Le formalisme prétend tirer de la forme le contenu, étudier la possibilité vide et abstraite pour tenir la réalité. Mais en fait, il n'y a qu'une manière pour la pensée de rester d'accord avec elle-même : en devenant objective, en avançant à travers les différences dans le contenu. Au cours de ce progrès, il se peut qu'elle éprouve des réalités nouvelles et surprenantes, et soit obligée de se dépasser encore. Cependant, si elle évite cette épreuve et cherche à l'intérieur d'elle-même, abstraitement, un accord avec elle-même, elle l'obtient « formellement » — dans l'absurdité de la tautologie !

7. Jugements analytiques et jugements synthétiques.

Kant a voulu séparer les jugements analytiques et les jugements synthétiques.

Le point de vue purement « analytique » serait celui de la forme pure, de la tautologie. La logique formelle prend, on a pu le remarquer[1], le mot « analytique » dans ce sens particulier. Le jugement, la proposition, seraient analytiques non pas quand ils réalisent une analyse, une désintégration du sujet en moments ou éléments, mais lorsque le prédicat appartient au sujet, lui est inhérent « de manière cachée » (Kant) ; de telle sorte que l'énonciation ne fait que découvrir cette inhérence, formuler ce qui était déjà connu, répéter le sujet avec un autre mot. $1 + 1 = 2$ serait en ce sens, d'après beaucoup de logiciens, une proposition ou jugement analytique. « Les corps sont étendus », d'après Kant, est une proposition purement analytique parce que la notion d'étendue est impliquée dans celle de corps. Par contre celle-ci, « les corps sont pesants », comporterait, toujours selon Kant, la liaison entre un sujet et un attribut en dehors de lui, nouveau par rapport à lui. De même, $1 + 1 = 2$ serait, d'après le même philosophe, synthétique (α)[2]

Dans la proposition « les corps sont étendus », un espace

1. Cf. *supra*, II, 8.
2. A partir d'ici, les notes en appendice seront désignées par les les lettres grecques : α, β, γ. etc...

qualitatif occupé par les divers corps se trouve identifié à l'espace géométrique, quantitatif, obtenu par abstraction. En fait donc, ce jugement est synthétique. D'autre part, « les corps sont pesants » est un jugement analytique si j'ai déjà, par expérience, formé mon concept de « corps » en y incluant la pesanteur. Il est synthétique au moment où je fais cette expérience, où je lie ces deux propriétés de la réalité physique : matérialité et pesanteur.

Le jugement « purement » analytique n'existe que comme tautologie . « A est A » ; « les corps sont les corps », « 1 est 1 ». Tout autre jugement est à la fois synthétique et analytique — synthétique en un sens, analytique en un autre. Il est synthétique au moment de la recherche et de la découverte d'une relation — et devient par la suite analytique. Et précisément il ne fournit une *analyse* — de l'objet, de ses éléments — que dans la mesure où l'objet est saisi *synthétiquement* comme unité de plusieurs aspects ou éléments.

La distinction kantienne a eu sa raison d'être dans la critique du formalisme logique. Kant a voulu montrer que toute pensée réelle progressait par synthèse. L'opposition de nature entre deux espèces de jugement n'en est pas moins fausse. Elle perd tout sens si l'on considère le mouvement de la pensée ; elle ne représente, en les séparant, que deux aspects ou deux moments du travail de la pensée. Enfin, la notion formelle de « pure » analyse, ou de « pure » synthèse, est une « pure » fiction logique !

8. Concept et jugement.

Les logiciens et les psychologues se demandent si le concept précède le jugement ou bien l'inverse. Selon la première thèse, les termes une fois définis forment des propositions. C'est la thèse de la logique formelle (aristotélicienne). Aristote affirme (περι Ψυχης, II, 13, 100 a 16) que « la perception porte sur le général ; nous percevons l'homme en général avant de percevoir Kallias ». Tout de suite donc, dans l'individu même, nous saisirions le concept. Selon la deuxième thèse (d'origine kantienne), « l'acte élémentaire de l'intelligence est le jugement [1] », et non la saisie du concept. Le concept, en lui-même, enveloppe « une virtualité, une possibilité indéfinie de jugements », et il n'est que cela. « Le concept n'est pas un fait [2]. » Ainsi seule la recherche des relations entre les données

1. Goblot : *Traité*, p. 43.
2. *Idem*, p. 85 à 90.

de notre expérience nous permet — en mettant de l'ordre et de l'unité dans le chaos de nos impressions sensibles — de les grouper en classes, de constituer des concepts. Or, relation signifie jugement, liaison. Le jugement précède alors le concept. Selon la première thèse, je forme le concept « homme » et le concept « mortel » avant de les lier dans le jugement : « Les hommes sont mortels » ; ou bien encore mon jugement explicite analytiquement le concept « homme ». Selon la deuxième thèse, je constate l'existence de beaucoup d'êtres mortels ; et je compare, je les relie par une série de jugements et je distingue enfin dans la classe des êtres mortels la classe plus restreinte des êtres humains.

L'activité qui constitue ou qui enrichit des concepts procède par jugements successifs, par liaisons établies et comprises entre les contenus donnés par l'expérience. Nous n'avons pas d'abord le concept d' « arbre » et celui de « vert » avant de dire « l'arbre est vert » ; mais parmi beaucoup d'objets colorés et beaucoup d'êtres organiques, nous établissons un réseau de ressemblances, d'analogies, de liaisons ou d'incompatibilités expérimentales et alors nous disons : « L'arbre est vert. »

Mais il faut bien admettre avec Aristote que — en schématisant l'opération — dès que j'ai vu plusieurs arbres, de chaque arbre venu je dis aussitôt : « C'est un arbre », avant même de savoir quel arbre. Je saisis *en même temps* le général et l'individuel, l'un en l'autre et par l'autre. Et j'ai bien le sentiment de saisir ainsi l'objet réel, et non une abstraction. Si l'espèce ne se réalise qu'en individus, réciproquement l'individu n'existe que par l'espèce. Et il y a bien dès le début de la pensée, formation ou plutôt saisie du concept. De toutes façons, (et en laissant à la psychologie l'étude détaillée de cette question), une fois les concepts établis, chaque concept est bien en un sens antérieur au jugement dans lequel il entre. La thèse aristotélicienne concerne plutôt le concept déjà constitué ; l'autre thèse exprime plutôt la formation du concept. Les deux thèses en question expriment donc deux moments de la pensée. Le concept déterminé est bien, d'une part un centre de recherche, un nœud de rapports dans la série infinie des liaisons et des rapports possibles ; il enveloppe donc et des jugements déjà effectués, et des jugements « virtuels » (Goblot). Mais ce « nœud », ce « centre » de jugements a une *réalité* différente des jugements qu'il enveloppe, et, en un sens, supérieure, *objective* (β).

9. Qualité et quantité des jugements.

Les propositions sont *universelles* quand l'attribut s'affirme ou se nie dans toute l'extension du sujet ; *particulières* quand le sujet n'est pris que dans une partie de son extension.

Les propositions sont *affirmatives* quand l'attribut entre dans la compréhension du sujet ; *négatives* quand il en est exclu.

La logique formelle désigne traditionnellement par la majuscule A les propositions universelles affirmatives : « Les hommes sont mortels. »

Par la majuscule E les universelles négatives : « Aucun homme n'est immortel. »

Par la majuscule I les particulières affirmatives : « Quelques hommes sont gauchers. »

Par la majuscule O les particulières négatives : « Certains hommes ne sont pas bons. »

Les propositions universelles et particulières diffèrent par la *quantité*.

Les propositions affirmatives et négatives diffèrent par la *qualité*.

La quantité et la qualité d'un jugement se déterminent par l'examen de la compréhension et de l'extension *du sujet*.

10. Le raisonnement.

Le raisonnement s'efforce d'obtenir des connaissances nouvelles en partant de connaissances acquises, de pénétrer dans l'inconnu à partir du connu (γ).

Le raisonnement logique part donc de certaines propositions admises et s'efforce d'en tirer, par la médiation s'il y a lieu, d'autres propositions également admises, des *conclusions*.

Ces inférences logiques sont de deux sortes : immédiates ou médiates, selon que le raisonnement utilise ou non des propositions intermédiaires entre le point de départ et la conclusion.

11. Inférences immédiates.

Considérons les deux propositions : « Tous les hommes sont mortels » et « quelques hommes sont immortels » ; elles contiennent les mêmes termes, et diffèrent à la fois par la *quantité* (l'une est en A, affirmative et universelle — l'autre

en O, particulière négative) et par la *qualité*. Elles sont dites *contradictoires*.

Les deux universelles : « Tout homme est blond » et « aucun homme n'est blond », différentes par la qualité (l'une en A et l'autre en E) sont dites *contraires*.

Les deux particulières : « Quelques hommes sont blonds » et « certains hommes ne sont pas blonds » (l'une en I et l'autre en O) sont dites *subcontraires*. Elles diffèrent encore par la qualité.

Deux affirmatives ou deux négatives, différentes *en quantité :* « Tous les hommes sont bipèdes », « certains hommes sont bipèdes », sont dites *subalternes*.

Lorsque deux propositions sont *contradictoires*, l'une est vraie et l'autre est fausse et réciproquement.

De deux propositions *contraires*, si l'une est vraie, l'autre est fausse. Mais si l'une est fausse, on ne peut rien conclure sur l'autre. S'il est faux que tout homme soit blond, cela ne prouve ni qu'il y ait des hommes blonds ni que nul homme ne soit blond.

De deux propositions *subcontraires*, si l'une est fausse, l'autre est vraie. Mais si l'une est vraie, on ne peut rien conclure sur l'autre qui peut être soit vraie, soit fausse. S'il est vrai que quelques hommes soient blonds, cela ne prouve rien concernant les autres hommes. Ils peuvent être ou n'être pas blonds.

Lorsque deux propositions sont *subalternes*, on peut conclure de la vérité de l'universelle à la vérité de la particulière et de la fausseté de la particulière à la fausseté de l'universelle. Mais on ne peut rien conclure de la fausseté de l'universelle ou de la vérité de la particulière ; de ce qu'on sait sur un ou plusieurs cas particuliers, on ne peut rien savoir sur le reste de l'ensemble. Et s'il est faux que tout homme soit blond, il est vrai que quelques hommes sont blonds.

Essayons de déterminer les limites des inférences formelles immédiates. Elles n'ont pas grande utilité dans la recherche. Leur connaissance permet tout au plus à certains de lancer des sophismes et à certains autres de les éviter. Un sophisme est une erreur d'inférence et de raisonnement que l'on arrive habilement, dans un discours, dans une discussion ou une joute oratoire, à glisser comme une vérité. Or, certains sophismes courants viennent d'oppositions sur lesquelles on joue. Ce fut l'art et le génie des « sophistes » de l'antiquité ; à travers leurs discussions et leurs jeux d'esprit, ils ont créé ce que nous

appelons encore la *dialectique*, et qui n'était alors qu'un art d'embrouiller la pensée, de prendre les gens au piège des contradictions, avant de devenir tout autre chose (δ).

Très souvent, par exemple, on passe d'une proposition à sa *contraire :* « Vous dites que les hommes sont bons ; pas du tout ; tel ou tel est-il bon ? Reconnaissez donc qu'aucun homme n'est bon... » Or, la seule inférence immédiate permise par la logique *va de l'affirmation fausse à sa contradictoire* et réciproquement ; s'il est faux que tout homme soit bon, on peut seulement en conclure que *quelques hommes* ne sont pas bons.

Considérons donc l'affirmation : « Tous les hommes sont bons. » Elle exclut formellement, sans appel à un fait quelconque, la contradictoire : « Certains hommes ne sont pas bons. » Cependant remarquons que l'affirmation : « Tous les hommes sont mauvais » exclut *aussi* cette affirmation que seuls « certains hommes sont mauvais ». Les deux propositions : « Tous les hommes sont bons » et « tous les hommes sont mauvais », excluent donc formellement une *même* affirmation, ce qui établit entre elles déjà une unité, un lien.

En effet, ces deux affirmations sont formellement non pas des contradictoires, mais des contraires, étant toutes deux universelles. Or, que dit la règle formelle, en *ce qui concerne les contraires ?* « De la fausseté de l'une, on ne peut rien conclure pour l'autre, qui sera tantôt vraie, tantôt fausse. » Donc, ici, la règle formelle renvoie au fait, à l'expérience. Je dirai donc légitimement du point de vue de la logique formelle, qui nous laisse libres de *commencer* par l'une ou l'autre des propositions contraires, et par la fausseté de l'une ou de l'autre : « Il est faux d'affirmer que les hommes soient bons. J'ai même en fait des raisons de croire que tous les hommes sont capables d'être mauvais. Donc, il est vrai que tous les hommes sont mauvais... Et, cependant, il est faux que tous les hommes soien mauvais. J'ai même en fait des raisons de croiré que tous les hommes sont capables d'être bons. Donc, il faut conclure que tous les hommes sont bons. J'exclus seulement que seuls *certains* hommes soient bons et certains mauvais. »

Il est vrai que la règle des contraires pose que la vérité de l'une comporte la fausseté de l'autre, mais *sans réciprocité*. Cette réserve, cette fissure ébranlent l'édifice formaliste *car tout dépend alors de la proposition par laquelle on commence et de la manière de commencer.*

Donc, *en fait*, nos deux affirmations contraires sur la bonté et la méchanceté des hommes peuvent être « formellement »

toutes deux vraies *et* fausses, au moins dans un tel cas. La règle des contradictoires est seule purement et strictement formelle. La règle des contraires s'ouvre sur un *mouvement de pensée*, sur un appel au fait, au contenu, à la recherche. Et, dans ce mouvement de pensée, je puis affirmer les deux propositions contraires.

Je dirai donc : « Tout homme est à la fois bon et mauvais, sous deux aspects différents. En lui luttent le bien et le mal. » Et je serai beaucoup plus près de la vérité concrète qu'avec les deux affirmations absolues, *prises séparément* et formellement. Et cela d'autant plus qu'à vrai dire les concepts tels que « mauvais », « pervers », « cruel », etc., ne sont pas seulement la négation logique de « bon ». Ils ajoutent à la « non-bonté », un sens, un contenu ; ils désignent des caractères déterminés, des tendances réelles, destructrices, concrètement négatives et non abstraitement. De même, la douleur n'est pas seulement un « non-plaisir ». Par opposition à la méchanceté, à la perversité, etc., la bonté apparaît aussi comme une force réelle, comme une tendance concrète. Et l'opposition logique — à travers laquelle nous avons déjà saisi une unité, l'unité d'une *différence interne à l'homme* — laisse pour nous place à une réalité plus concrète, plus profonde, qui implique l'opposition, mais plus réelle, plus dramatique, plus complexe. Alors apparaît la contradiction réelle, dans le contenu, dans l'identité de l'être déterminé, différente de toute opposition formelle.

Les conclusions déjà acquises se renforcent. *Le formalisme logique n'arrive pas à se clore*, à fermer rigoureusement le domaine de la rigueur formelle. Ce domaine ne se trouve strictement défini que là où la pensée reste sans contenu ou sans contact rénovateur avec son contenu. Dès qu'il y a contenu ou enrichissement du contenu, les règles formelles se dépassent — *sans d'ailleurs pour cela disparaître*. Notamment, la règle des contradictoires — la seule purement formelle et appliquant exclusivement le principe formel d'identité — reste valable, mais *in abstracto*. *L'impossibilité formelle (abstraite) de la contradiction laisse place à la nécessité concrète de la contradiction ;* plus : elle y mène(ε) !...

12. La conversion.

Considérons les deux propositions : « Tous les hommes sont mortels » et « aucun immortel n'est homme », elles résultent

l'une de l'autre par conversion. Le sujet de l'une devient attribut de l'autre et réciproquement.

La conversion des propositions est soumise à des règles classiques.

Ainsi la conversion des universelles affirmatives (en A) et des particulières négatives (en I) mène à des absurdités. De ce que « tous les hommes sont mortels » on ne peut inférer que « tout mortel soit homme ». De ce que « quelques hommes ne sont pas mathématiciens », on ne peut conclure que « quelques mathématiciens ne sont pas hommes ».

La conversion n'est possible sans difficulté que si la « converse » ne contient pas les termes avec une plus grande extension que la première. Or, dans une affirmative, l'attribut n'est pris que dans une partie de son extension. « Tous les hommes sont mortels » signifie que « les hommes sont une partie des êtres mortels ». D'autre part, toute négative exclut le sujet de l'extension du prédicat. Donc la conversion est possible sans difficulté pour les universelles négatives (en E) et pour les particulières affirmatives (en I). « Nul homme n'est esprit pur » se convertit légitimement en « nul esprit pur n'est homme » ; ou bien encore : « Certains hommes sont stupides » se convertit aussitôt en « certains êtres stupides sont hommes ».

13. Portée des raisonnements par inférences immédiates.

La portée de ces inférences est étroitement limitée. De la proposition vraie : « Certains hommes sont vicieux », je tire formellement l'inférence : « Certains êtres vicieux sont hommes ». Or, en fait, le « vice » suppose la conscience, la volonté, etc. Quels pourraient donc être les vicieux qui ne soient pas humains ?

14. Le syllogisme. Sa réhabilitation.

Le syllogisme est un raisonnement médiat, qui comporte donc un *troisième terme*. Trois termes, donc trois propositions : la majeure, la mineure, la conclusion. « Tout homme est mortel, or Socrate est un homme, donc Socrate est mortel. » Les deux premières se nomment : les prémisses. La deuxième, la

mineure, est la proposition médiatrice — qui manque dans l'inférence immédiate — et qui contient la raison d'être de la conclusion.

Lorsque la considération de deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il est besoin de recourir à une troisième idée [1].

On nomme : « moyen terme » celui qui sert d'intermédiaire entre le terme le plus général (grand terme) et le moins général (petit terme).

La théorie du syllogisme peut être faite du point de vue de *l'extension* (le grand terme inclut le moyen, qui lui-même inclut le petit), c'est-à-dire ici : le genre mortel inclut l'espèce homme (donc l'individu Socrate) — ou, selon la *compréhension* (une propriété générale est inhérente à l'attribut placé comme moyen terme, et cet attribut appartient au sujet : la propriété d'être mortel, la mortalité, appartient à l'être humain et Socrate possède cet attribut, l'humanité [2]).

Le point de vue purement formel, nous l'avons déjà vu, est celui de l'extension. Bien qu'Aristote, dans ses *Analytiques*, se soit placé à l'un et à l'autre de ces deux points de vue, la théorie du syllogisme, dans la logique formelle devenue formalisme logique, se fait toujours du point de vue de l'extension. De ce point de vue, en effet, le syllogisme se réduit à une tautologie ; et nous avons également remarqué que cette pure forme se résout en absurdité.

Le syllogisme n'est fécond que considéré en compréhension. Alors, il enveloppe un certain mouvement, il exprime une découverte, un fait, un contenu qu'il met en forme. Et c'est précisément le troisième terme — de nature médiatrice et synthétique, puisqu'il relie les deux autres — qui contient la fécondité du syllogisme.

Etant donné un jugement porté sur un être déterminé (un type, un concept), le syllogisme qui donne ce jugement comme conclusion en apporte la raison d'être. Et c'est encore le moyen terme qui enveloppe cette raison : si Socrate est mortel, c'est parce qu'il est homme et que les hommes sont mortels [3].

La place du moyen terme dans les prémisses détermine *la figure* du syllogisme. Dans la première figure, le moyen terme

---

1. *Logique de Port-Royal* p. 161.
2. Cf. *supra*, II, 9.
3. Cf. *supra*, II.

est sujet de la majeure et attribut de la mineure : « Tout homme est mortel, etc. »

Dans la deuxième figure, le moyen terme s'introduit comme attribut des deux premières : « Nul immortel n'est homme, or Socrate est homme, donc Socrate n'est pas immortel. »

Si le moyen terme est sujet des prémisses, nous avons la troisième figure : « La baleine est mammifère, or la baleine vit dans la mer, donc quelque animal marin est mammifère. »

Dans ces trois figures, les propositions peuvent varier en quantité et en qualité. Les différentes combinaisons possibles forment les modes du syllogisme. La scolastique médiévale a forgé pour désigner les différents modes concluants des mots bizarres, dont les voyelles désignent la qualité et la quantité des propositions, et les consonnes certaines opérations de conversion ou de réduction qui ramènent les modes des deux autres figures aux modes de la première : Barbara (le syllogisme parfait, celui de la première figure avec trois propositions affirmatives : Tout homme est mortel, etc.), Celarent, Darii, Ferio, Baralipton, etc. L'exposé complet de ces subtilités barbares ferait certes mourir d'ennui le lecteur !

Dès la fin du moyen âge, les humanistes raillaient l'inutile acrobatie intellectuelle de ce formalisme logique.

De la théorie abstraite du syllogisme il suffit de connaître le principe général, le principe du « *dictum de omni et nullo* » qui se formule ainsi en extension : « Ce qui est affirmé de tous les membres d'une classe (genre ou ensemble) peut l'être de chaque membre ou groupe de membres. » Ce principe rend automatique, tautologique, toute conclusion, toute « déduction » allant de l'ensemble aux membres. Mais il peut être pris en compréhension et Lachelier l'exprime alors ainsi, dans ses *Etudes sur le syllogisme :*

Ce qui est impliqué par le genre est impliqué par l'espèce. Ce à quoi le genre participe est participé par l'espèce.

C'est-à-dire que chaque genre possède une essence et que toute espèce de ce genre possède les caractères et les propriétés inhérents à l'essence déterminée. Sous cet angle, le syllogisme exprime, comme nous l'avons déjà vu, une *logique de l'essence.* Et c'est son aspect à la fois profond, fécond et durable. Par exemple : « Tout triangle a ses trois angles égaux à deux droits ; or ABC est un triangle, donc... » Ce syllogisme courant en mathématique signifie que cette propriété fait partie de l'essence

du triangle, donc doit s'attribuer à ABC. Un syllogisme en pure extension serait le suivant : « Tout triangle est un polygone (à 3 côtés) ; or ABC est un triangle, donc ABC est un polygone (à 3 côtés) », dont le caractère stérile apparaît aussitôt.

Pratiquement, le syllogisme de l'essence s'applique constamment dans toutes les sciences et dans la vie quotidienne : « L'eau est un liquide qui bout à 100°, or, ceci est de l'eau, donc ce liquide va bouillir à 100°. » Toutes les fois que nous déterminons un type, un concept, une essence, nous en tirons des déductions syllogistiques qui ne sont pas inutiles, bien que souvent inaperçues, et qui ont le caractère fécond d'une « induction ».

En ce sens, (où la forme cesse d'être la « pure » forme pour devenir forme d'un contenu déterminé), tout raisonnement concret implique un syllogisme, *est* syllogisme, c'est-à-dire « un universel qui par la particularité est uni à la singularité[1] ».

Plus encore, tout être déterminé « est », *en un sens*, un syllogisme en action : une existence singulière qui, à travers les particularités qui lui sont inhérentes, se relie à l'universel et même au monde entier. Cet individu est Parisien, est Français, est malade ou bien portant, et ainsi il est homme et être réel dans le monde. Cette eau, avec ses singularités, et à travers les particularités du lieu où elle a été puisée, etc., est de l'eau « en général ».

Ainsi donc, la plus simple formation des concepts (donc des jugements, des syllogismes) implique une certaine connaissance — et une connaissance qui avance en profondeur — de *l'enchaînement universel et objectif.*

Ici, la copule « être » du jugement et du syllogisme prend son sens concret. Chacun des termes que l'entendement distingue (individuel ou singulier — particulier — universel) doit retrouver les autres, les pénétrer, s'unir et s'identifier avec eux pour retrouver l'unité du monde, la connexion objective de ces différents aspects du concret, du devenir.

La logique habituelle distingue formalistement la pensée et l'objectivité.

La pensée n'est alors reconnue que comme activité subjective et formelle ; et l'objectif en opposition avec la pensée se considère comme quelque chose de stable et donné en soi. Mais ce dualisme n'est pas vrai et il est inintelligent de prendre les déterminations du subjectif et de l'objectif, sans s'interroger sur leur origine...

1. Hegel, *Grande Logique*, II, 126.

En fait, le subjectif n'est qu'une phase du développement à partir de l'être et de l'essence...

Cette subjectivité rompt dialectiquement sa limite, ...et par le syllogisme se déploie en objectivité[1].

Si notre pensée ne s'arrête pas à la forme abstraite du concept, mais le comprend selon sa vraie nature objective, il apparaît alors *que les lois de la logique sont le reflet, la réflexion de l'objectif dans la conscience humaine.* Le subjectif ne peut être séparé de l'objectif, comme une chose d'une autre chose.

Les lois du syllogisme prennent alors un sens nouveau et toute leur portée, à la fois limitée et certaine.

Les figures elles-mêmes du syllogisme peuvent être étudiées en ce sens nouveau, d'après la fonction objective du moyen terme. Par exemple, le moyen terme étant *raison d'être* peut être considéré comme *médiation* et *cause* dans la nécessité : « Tout Etat qui franchit dans sa croissance certaines bornes court à sa perte ; or la Rome impériale franchissait ces bornes, donc la Rome impériale allait à sa perte. » C'est le *syllogisme de la nécessité*, qui est un syllogisme concret, un syllogisme historique. « Toute société rongée par des contradictions doit disparaître ; or la société moderne actuelle est rongée par des contradictions, donc... »

Il est possible de décrire en ce sens les figures du syllogisme classique, considérées comme la mise en forme abstraite de rapports très simples — justement très simples, très pratiques — entre les choses, genres et espèces de choses.

Il est également possible de décrire des formes syllogistiques qui ont échappé en partie ou complètement à la logique traditionnelle : le syllogisme inductif — le syllogisme de l'analogie — le syllogisme de la nécessité, etc. Et, d'ailleurs, ces formes s'enchaînent, constituent un tout, dans lequel on retrouve les mêmes « moments » de la pensée — l'universel, le particulier, le singulier — mais dans toutes leurs fonctions et significations objectives possibles.

En d'autres termes, la théorie du syllogisme doit être reprise à un niveau supérieur, dans la *logique concrète*. A ce niveau, ses « formes » subsistent, mais plus riches : elles trouvent leur vérité dans le concret.

15. La logistique. Examen critique.

La logistique ou « *algèbre de la logique* » a reçu récemment un développement considérable et a suscité de grands espoirs.

1. HEGEL : *Logique de l'Encyclopédie* ou *Petite Logique, introd.*

Leibniz avait rêvé d'une philosophie fusionnant avec les sciences rigoureusement déduites en partant d'un ensemble de signes (*characteristica universalis*) traités selon des méthodes logiques comparables au calcul (*calculus ratiocinator*) et permettant d'atteindre, en n'introduisant que des axiomes ou définitions absolument claires et simples, toutes les vérités (*ars combinatoria*).

La logistique a repris cette ambition. Elle se base sur certaines modifications apportées à la logique formelle classique :

a) Le prédicat dans : « Tout homme est mortel » est considéré classiquement dans sa qualité, sans lui attribuer une quantité déterminée [1]. Hamilton (en 1840) a proposé de *quantifier* le prédicat. La proposition précédente s'énoncerait alors : « L'homme est quelques-uns des mortels » ou plus exactement : « Homme = quelques mortels. » La qualité disparaît. La proposition de ce type devient comparable à la suivante : tout rectangle est quadrilatéral. La quantité de l'attribut n'est plus considérée classiquement comme déterminée par la qualité de la proposition et prise particulièrement du seul fait que la proposition est universelle affirmative. Ainsi, dans le jugement : « Tout triangle est trilatéral », le prédicat est pris universellement, puisqu'il s'agit de la définition du triangle, et que toute figure trilatérale est un triangle, ce qui est contraire à la règle classique.

Si l'on quantifie le prédicat, tout syllogisme se rapproche du type A = B, B = C, A = C ; et son principe devient une « substitution de semblables » (Stanley Jevons) toute proche du raisonnement mathématique.

b) Les propositions réelles ne se réduisent pas au rapport d'un sujet et d'un attribut par le verbe « être ». La pensée emploie de nombreux types de relations, dont il convient de dresser le tableau. Ce sont, par exemple, les relations réversibles (égale à, équivaut à, est situé près de, est en contact avec), les relations contraires (est au-dessus de, est cause de, est plus grand que...), etc.

c) Ces relations, et non les concepts, doivent devenir les points de départ de la logique. Le concept se trouve décidément « subordonné au jugement » (Couturat), c'est-à-dire à la relation, et aux types de relations ou « fonctions propositionnelles », qui seront caractérisées par des signes comparables aux signes de l'algèbre.

---

1. Cf. *supra*, III, 8.

Par exemple, « si x fait partie de l'ensemble a, il ne fait pas partie de l'ensemble b », donc x est a *ou bien* b (disjonction).

La conjonction « ou » indique une relation très simple, comparable à *l'addition*, car elle indique que l'on peut faire la somme des ensembles a et b sans erreur ni confusion. Nous l'indiquerons par le signe + ou par le signe v : a v b=x (somme logique, disjonction).

La conjonction « et » marque que x fait partie à la fois de l'ensemble a et de l'ensemble b. Donc l'ensemble des objets x se définit par le *produit* de l'ensemble a et de l'ensemble b (produit logique : a.b=x (conjonction).

Ces signes sont d'ailleurs arbitraires et différents suivant les logisticiens.

Du calcul des propositions, esquissé ci-dessus, ils passent au *calcul des classes* et au *calcul des relations*.

Voici pour préciser les idées un exemple emprunté à Reichenbach. « Aristote était un Grec. » En calcul des propositions, cette phrase se représente par « a », affirmation qui peut être vraie ou fausse, niée ou reliée à d'autres affirmations. Mais le calcul doit aussi considérer la structure de la phrase, le fait qu'elle exprime quelque chose sur l'objet : la propriété d'être Grec. Nous pouvons isoler cette propriété et la représenter par f (x), x correspondant à l'objet auquel s'applique cette « forme fonctionnelle ». f (x) n'est ni vrai, ni faux, mais *devient vrai* quand on remplace la variable x par la valeur « Aristote » et faux quand on la remplace par « Gœthe ». Ce symbole f (x) est un moule qui permet d'obtenir des propositions en nombre illimité.

Une fonction φ (x) signifie que tout individu x appartient à la classe φ. Par exemple, x est un homme s'écrira h (x). Les expressions renferment ainsi des éléments constants et des éléments variables (objets ou prédicats indéterminés). Voici, d'après Reichenbach, comment on écrit la structure d'une phrase : « Pierre est un homme qui sait ce qu'il veut. » Remplaçons Pierre par le variable x qui pourra prendre la valeur Pierre, la valeur Paul, etc.

Nous avons les désignations fonctionnelles :

h (x)	x est un homme
s (x,y)	x sait y
v (x,y)	x veut y

et la phrase s'écrit : h (x).(y) [v (x,y)] s (x,y), y étant indéterminé, s et v désignant des relations déterminées.

Nous ne pouvons songer ici à résumer les longs traités de

logistique, et ne pouvons que renvoyer aux ouvrages spéciaux.

Les logisticiens prétendent non seulement mettre sous forme logique tout le langage courant, mais analyser rigoureusement le langage scientifique en entier. En particulier, ils ont fait un effort considérable pour exposer et déduire logistiquement l'arithmétique (Peano), la géométrie et toute la mathématique (Russell, école de Vienne, etc.).

Nous retrouverons cette question à propos de la *méthode mathématique*.

Une tentative aussi considérable que la logistique mériterait une discussion approfondie, laquelle nécessiterait elle-même un traité spécial. Nous nous contenterons ici de quelques objections fondamentales.

a) Le calcul propositionnel, base de la logistique, traite des opérations que l'on effectue avec des propositions. Nous entendons ici par proposition un énoncé susceptible de vérité ou de fausseté... « L'or est plus léger que l'eau ». Ce dernier énoncé est faux, mais cela ne lui enlève pas le caractère de proposition. Par contre, quand nous réunissons des signes dans une combinaison dépourvue de sens, nous ne formons pas de proposition. Par exemple : « la lumière est un nombre premier [1] »,

ou encore, pour prendre un exemple de Gonseth : « Mon courage pèse cinq kilogs. »

Mais comment sait-on qu'une combinaison de signes est dépourvue de sens, si l'on ne quitte pas le plan formel sur lequel prétend s'établir la logistique, pour considérer le contenu ? Formellement « mon courage pèse cinq kilogs » est une proposition ; grammaticalement comme logiquement, cette proposition est correcte.

D'ailleurs, Whitehead et Russell [2] en conviennent. Ils introduisent ce qu'ils appellent les propositions « atomiques », simples, comme « Ceci est rouge. » Une proposition ou relation « atomique » se représente par R (x), où x par définition est un individu de l'ensemble R. De même, R (x,y) signifie « x a la relation R avec y ». Il est clair que cette relation est une relation en compréhension, par exemple : « x est le fils de y », et c'est pourquoi les auteurs avouent : « Leur vérité ou leur fausseté ne peut être connue qu'empiriquement [3]. » Donc l'on sort *constamment du calcul pour s'en référer aux faits.*

1. Reichenbach : *Introduction à la Logistique*, dans *Actualités scientifiques et industrielles*, n° 794.
2. *Principia Mathématica*, éd. 1925.
3. *Idem*, p. XVII.

b) Russell, et avec lui beaucoup de logisticiens, introduit aussitôt le symbole d'incompatibilité et le symbole de négation... D'où tient-il cette « négation » ? Formellement, seul doit régner le *principe d'identité*, qui devrait « exclure » la négation et la contradiction jusqu'à ne point parler de ce scandale logique ! Serait-ce parce que certains faits imposent la considération du négatif ? Alors la logistique moderne se heurte à l'objection que faisait Kant, dans une œuvre de jeunesse, au calcul universel projeté par Leibniz. Le négatif réel n'est pas le positif affecté d'un autre signe. La douleur n'est pas un « non-plaisir », ni le plaisir, une « non-douleur ». La faim n'est pas seulement une « non-satiété ». Ou encore, comme dit Hegel, aller vers l'Ouest ce n'est pas seulement ne pas aller vers l'Est ; c'est le contraire réel, ajoute Hegel (bien que ce soit *la même route !*).

c) D'ailleurs : « Nous pouvons dire que la tâche de la logistique est d'établir des formules tautologiques » (comme : a] b=a] — b), c'est-à-dire : a implique b, équivaut à non-a ou b). La tautologie est vide, mais « cette notion vide » est à différencier de la notion « dépourvue de sens »... Une réunion de symboles dépourvue de sens n'est ni vraie ni fausse, tandis que la proposition vide de la tautologie est vraie [1]. » La logistique retrouve ici la question à laquelle s'est heurtée la logique formelle. Elle postule que la rigueur définit la vérité ; la vérité donc est vide ? et qui ou quoi viendra remplir ce vide ? — L'expérience ? Mais comment rentre-t-elle dans ce vide ? Comment reçut-elle sa vérité d'une forme vide ? Ou bien est-ce elle qui rend « véritablement vraie » la forme ? Comment ? Et cette expérience, avec ses négations et contradictions réelles, rentre-t-elle aisément dans cette immense tautologie vide que serait la pensée en tant que pensée ? Certes, la pensée humaine n'est pas une substance. Mais elle est *un pouvoir*, ce qu'oublie la logistique.

d) On ne voit pas très bien l'intérêt de traduire en un symbolisme abstrait une phrase claire comme « Pierre sait ce qu'il veut. » Introduire des fonctions propositionnelles comme v ou s, c'est bien introduire l'expérience ; mais où est la déduction ? La déduction et le calcul apparaissent avec plus d'intérêt dans les tentatives de logistique mathématique que nous discuterons plus loin.

Indiquons brièvement le principe de cette critique.

Voici une définition logistique :

Le nombre cardinal 2 se définit comme la classe de toutes

1. REICHENBACH : *loc. cit.*

paires d'objets différents l'un de l'autre. Il est difficile de ne pas remarquer aussitôt que « 2 » se définit par la paire. Ou bien on admet l' « idée » du nombre « deux » comme une réalité décrite par la formule, et ce n'est plus de la rigueur formelle mais de l'idéalisme platonicien ; ou bien il y a là un simple artifice symbolique et l'on en revient à la formule $1+1=2$ avec ses problèmes traditionnels.

e) Admettons que l' « expérience » ou le « contenu » vienne remplir la gigantesque tautologie que seraient les mathématiques. Cette tautologie contiendrait ou décrirait, ou mettrait en forme l'expérience passée. Et l'avenir ?

Que le soleil se lèvera demain, c'est une hypothèse. En fait, nous ne savons pas s'il se lèvera puisqu'il n'est pas de nécessité qu'un fait soit, parce qu'il a été. (RUSSEL.)

Et Wittgenstein précise :

Les événements futurs ne peuvent être déduits des événements présents. L'enchaînement causal est une superstition [1].

En effet, la logistique ne porte que sur des ensembles ou classes (d'objets, de propositions, d'ensembles). Et ces classes ou ensembles ne peuvent être que constatés dans le passé. L'induction est rigoureusement impossible. Dans cette voie, on ne peut résoudre le vieux conflit entre la déduction et l'induction (qui n'est résolu que par une *logique de l'essence* et une théorie du *syllogisme inductif*).

f) Enfin, la logistique se heurte à des « paradoxes » logiques qui peuvent paraître subtils aux profanes, mais n'en ont pas moins fait couler beaucoup d'encre.

« Epiménide, qui est Crétois, dit que tous les Crétois sont menteurs. » C'est le vieux sophisme mégarique qui exerçait l'ingéniosité des penseurs grecs — sorte de devinette par laquelle le génie des sophistes stimulait la réflexion grecque.

Si Epiménide ment, il ment en disant que les Crétois sont menteurs, et les Crétois ne sont pas menteurs. Mais alors Epiménide lui-même ne ment pas ; or, il dit que les Crétois sont menteurs !... Logistiquement, comment classerons-nous Epiménide ? dans l'ensemble des menteurs, ou dans l'ensemble des véridiques ? Et d'ailleurs, la vérité des paroles d'Epiménide

1. Cf. GONSETH, in *Actualités*, 524.

n'implique-t-elle pas leur fausseté ? Comment concilier le paradoxe avec la logique pure ? Et ce paradoxe n'est-il pas perpétuel ? Ne rencontre-t-on pas souvent des menteurs qui avouent qu'ils ont menti — mais on ne sait jamais quand ils disent la vérité et s'ils n'ont pas encore menti quand ils avouaient ?

On appelle en mathématiques « ensemble dénombrable » tout ensemble tel que l'on puisse faire correspondre terme à terme les nombres qui le composent avec l'ensemble (infini) des nombres entiers. Par exemple, l'ensemble des nombres pairs est évidemment dénombrable. On peut comparer ainsi à l'ensemble des nombres entiers l'ensemble des nombres premiers, l'ensemble des nombres irrationnels ou incommensurables, etc... C'est la « théorie des ensembles » de Cantor. Or, la logistique ne peut opérer que sur des ensembles dénombrables et elle rencontre — comme la théorie mathématique elle-même — le paradoxe de Zermelo : « L'ensemble des ensembles dénombrables est-il un ensemble dénombrable ? » dont la plupart des mathématiciens font purement et simplement une sorte d'axiome.

Nous laissons ici volontairement de côté la discussion difficile de ces paradoxes (paradoxe de Burali-Forti, etc.).

16. Formalisation et contenu.

Toute parcelle du contenu de la vie, de la pensée, de l'expérience, si minime soit-elle, peut s'analyser indéfiniment.

Le mouvement de la connaissance se présente donc, nous le savons, sous un double aspect : d'une part pénétrer plus avant dans le contenu (et c'est l'effort de la raison), d'autre part, reprendre le contenu, même déjà réduit et l'analyser, l'explorer.

Les tentatives pour « mettre en forme » logique, ou logistique, la pensée (notamment la pensée mathématique) sont donc pleinement justifiées. Nous verrons que le travail de « formalisation » des mathématiques a été fécond (travaux notamment de Hilbert). Mais ce travail ne doit pas être conçu métaphysiquement, comme une pensée qui pourrait se clore en elle-même, s'achever, se réduire à une forme pure. Au contraire, il sert à *manifester le contenu*, dans ce qu'il a d'irréductible. Ainsi, la logistique elle-même manifeste l'irréductibilité de la négation, de l'expérience, etc. Et il faut s'attendre à ce que la logistique mathématique et les tentatives de « formalisation » mettent précisément en évidence la part de fait, de *contenu irréductible* qu'enveloppe la pensée mathématique (ζ).

Ainsi mises à leur place, ces tentatives prennent un sens valable, mais limité.

17. Le concept et l'idée.

Nous avons prouvé l'objectivité du concept, son caractère dynamique. Le concept se forme, progresse, s'enrichit (en compréhension et en extension).

A la limite, il saisirait le concret tout entier : le singulier (l'individuel) dans son rapport interne avec l'universel, c'est-à-dire non seulement avec le « type », mais avec le monde entier, dont le « type » est lui-même un produit. Cette limite à l'infini — au sens d'une asymptote mathématique — représente *l'achèvement de la connaissance, infiniment lointain et dont cependant on se rapproche par le progrès de la connaissance* (η).

A cet achèvement, nous réserverons *par définition* le nom d' « idée ». *Le concept tend vers l'idée.* La possession de l' « idée » supprimerait l'inconnu, étant la connaissance complète d'un ensemble d'objets de la nature, donc de la nature entière, puisqu'en elle tout est lié.

L'idée existe : elle existe *dans la nature ;* car elle n'est autre chose que la nature considérée comme déterminée, comme connaissable, c'est-à-dire comme objet d'une connaissance humaine qui a commencé, qui s'approfondit et qui tend vers sa « fin », vers son but — qui enveloppe donc, dans sa définition et sa conscience de soi ce but, et le pose comme possible bien qu'infiniment lointain et susceptible d'être atteint seulement par la suite indéfinie des générations humaines.

L'idée existe — et cependant *elle n'existe pas en tant qu'idée séparable de la nature, métaphysiquement. L'idée ne se définit* pas « en soi », car « en soi » elle n'est que savoir *virtuel*, possibilité de savoir et d'agir. On ne peut partir de l'idée, mais seulement du savoir humain effectivement atteint.

Tout en reprenant ici une notion et une terminologie métaphysiques — de Platon à Hegel — qu'il soit bien entendu que nous les débarrassons de leurs enveloppes, de leurs écailles mortes, pour n'en garder que le sens objectif et dialectique, le noyau à *la fois rationnel et réel. L'idée exprime précisément l'unité du rationnel et du réel*, l'objectivité de la pensée humaine, mais dans la nature et par la nature. L'idée est *la nature elle-même* dont l'homme, la pensée humaine et la connaissance font

partie. Et c'est ainsi qu'elle contient *la vérité du concept*, étant son contenu infini : l'idée de la nature.

18. L'être et l'idée.

Le mot « être » a une fonction primordiale dans l'expression du réel. « L'homme voit », signifie : « L'homme est voyant », comme on le dit dans certaines langues (en anglais notamment). Et la proposition quantitative : « L'eau bout à 100° » peu s'écrire : « L'eau *est* bouillant à 100°. » Si toutes les relations et les propositions ne se réduisent pas aux jugements avec copule « être », elles impliquent toutes l'être (ou sa négation).

Mais « être » peut se prendre en deux sens, *d'ailleurs inséparables*. Au sens abstrait, formel, il s'agit de l'être en général, indéterminé — encore indéterminé et inconnu — par exemple, simplement et immédiatement donné dans l'impression sensible. Il s'agit donc, dans sa formulation abstraite, de l'immédiat, c'est-à-dire d'une pensée de l'immédiat. « L'encre est », ou « L'arbre est » ; et je ne sais pas encore ce que sont l'encre et l'arbre, mais je sais qu'ils existent.

Cette forme de l'immédiat, l'être abstrait, fut acquise par un immense travail de la pensée, puisque son apparition caractérise le « miracle grec ». Ainsi conquise, et « médiate » puisque acquise par des milliards de démarches, de recherches, d'abstractions partielles, elle devient l' « immédiat » de la pensée en tant que pensée de l'immédiat, c'est-à-dire le *point de départ* de la pensée claire, de la détermination pensée et mise en forme définie. Après avoir ainsi réduit à un minimum le contenu, la pensée humaine put repartir à la conquête de ce contenu, cette fois-ci compris et analysé, et non simplement et naturellement reçu, subi ou contemplé.

Le tort de la métaphysique fut de transposer en une réalité absolue cet être, et, simultanément, de transformer aussi la pensee en un « quelque chose » ou une substance.

Dès le début de la métaphysique, de la philosophie et de la science, Parménide, qui venait de découvrir l'être, proclama : « L'être est, et c'est tout ce qu'on peut en dire ! L'être est absolument. » Il niait donc la diversité, le mouvement. Et son disciple Zénon d'Elée prétendait même démontrer que le mouvement, étant impossible, n'était qu'une vulgaire illusion. A quoi Diogène le cynique répondait : « Je prouve le mouvement en

marchant » — ou, plutôt, il se contentait de marcher sans rien dire !

La métaphysique s'engageait ainsi dans la série de ses problèmes insolubles, parmi lesquels nous avons rangé le trop fameux « problème de la connaissance », qui suppose d'une part que l'être pensé est à part du monde réel — et, d'autre part, que la pensée reste « en soi », intérieure, indépendante, en dehors du monde comme une chose à côté d'une autre chose, comme un « Empire dans un Empire ».

L' « être » a un deuxième sens, concret. L'*être déterminé*, riche de sa complexité, unité de différences et même de contradictions, se désigne légitimement par le même mot. Tout le travail de notre pensée consiste suivant une formule de Rousseau, à donner un sens à ce petit mot « être », mais un double sens, et à aller sans cesse d'un de ces sens à l'autre : de l'être abstrait à l'être concret (contenu) pour le saisir — de l'être concret (contenu) à l'être abstrait, pour l'analyser.

Et c'est en ce sens que l'on peut dire : « L'idée est », parce que le mot « idée » exprime la plénitude du mot « être » et de « l'être » : la *totalité de l'être*, l'être pensé enrichi infiniment jusqu'à rejoindre l'être réel, la nature. L'*idée* est, c'est-à-dire l'idée est l'être, c'est-à-dire *la nature* est. Seul de l'être pleinement déterminé (concret) on peut sans réserves affirmer qu'il 100° » peut s'écrire : « L'eau *est* bouillant à 100°. » Si toutes est. Il en résulte que la modalité du jugement vient de son contenu concret. (Cf. plus haut, III, 5.)

19. Histoire de la logique formelle.

L'histoire de la logique n'est pas encore écrite. Nous ne l'avons ici qu'esquissée. Ce serait l'histoire de la connaissance entière « dans toute l'ampleur de son développement ». (Hegel.)

La forme logique pure représente très exactement le « zéro » de la connaissance — l'absence de contenu, la réduction du contenu au minimum, mais, en même temps, le commencement de la connaissance bien formulée et formée (ainsi le zéro n'est pas un nombre et cependant il en est un et même il commence la série des nombres arithmétiques). Comment et pourquoi la pensée grecque a-t-elle atteint cette abstraction ? Comment et pourquoi l'émergence de l'homme au-dessus de la nature, mentionnée plus haut, a-t-elle pris cette forme ? Etait-ce une forme nécessaire ou un simple fait historique ? Pourquoi la pensée grecque a-t-elle aussitôt confondu ce commencement de la

science avec un achèvement (métaphysique) de la connaissance humaine ?

a) La pensée grecque — spécialement en Ionie — héritait de l'élaboration confuse, mais profonde, commencée par les civilisations du Moyen-Orient, de l'Orient, de l'Egypte : fixation de calendriers, débuts de l'astronomie, géométrie et arithmétique pratique des Egyptiens.

b) Dans les cités et la vie urbaine grecques, la nature commence à être véritablement dominée par une technique supérieure (navigation, architecture, etc.) et par une organisation sociale (pratique, juridique) déjà rationnelle.

c) La vie sociale des cités commerçantes incitait à des recherches encore pratiques et déjà scientifiques (prévisions nautiques et commerciales, procédés de mesure et de calcul).

d) Dans la cité grecque, non seulement la société se rend relativement indépendante des événements naturels, mais l'individu émerge de la communauté naturelle. Les cités naissent à la *démocratie* au moment même où le travail se divise et se différencie, où les opinions les plus variées se rencontrent et se confrontent ; où les premiers idéologues individualistes — les penseurs solitaires — apparaissent ; où les sophistes ébranlent les antiques convictions, font apparaître le pour et le contre des opinions, les heurtent les uns contre les autres par la dialectique des contradictions. Une histoire de la pensée réhabiliterait les sophistes en tant que grammairiens, en tant que logiciens, en tant qu'humanistes. Car ils ont été les premiers à proclamer que « l'homme est la mesure de toutes choses » (Protagoras). Et si les sophistes ont marqué le début de la décadence grecque, s'ils ne tiraient aucune conclusion valable de leur art de la discussion, c'est que la société grecque — pour d'autres raisons — atteignait son apogée, et dès lors « plafonnait » .

e) La pensée, avec la sophistique, s'étant libérée de son contenu, le travail de Socrate, de Platon, d'Aristote fut de définir la *forme pure*, le concept et l'idée.

Ainsi prit fin ce qu'on appelle faussement la « pensée primitive. La conscience naturelle (primitive), riche et profond *contenu* virtuel de la pensée, n'était pas encore une pensée — n'avait pas encore atteint la forme de la pensée. Ses éléments rationnels (avant tout le sentiment de l'unité des choses) n'étaient ni exprimés ni exprimables clairement ; ils ne devaient l'être que bien plus tardivement encore, après une sorte d'excès et d'écart de la pensée vers la forme. Au début de la philosophie, le sentiment naturel, le contenu, apparaît

comme *poésie philosophique*. Mais Aristote n'est plus un poète : c'est un logicien de la forme.

f) La conscience naturelle représente donc une saisie globale, confuse, de la nature et de l'homme encore confondus (et d'ailleurs interprétés religieusement, mystiquement). Cette saisie globale et confuse devait être analysée, séparée en ses éléments : la nature et l'homme, le contenu et la pensée. De cette analyse, la division du travail, le travail artisanal et parcellaire, la séparation du travail pratique (matériel) et intellectuel fournit dès l'époque grecque le fondement social. Ainsi apparurent non seulement la forme de la pensée, mais la conscience claire, la lucidité, qui ne plongeaient plus dans le concret, mais n'en étaient pas moins des *moments* capitaux de la conscience et de la pensée.

Ainsi le *principe d'identité* aristotélicien fut un événement *historique* et cependant *essentiel* de la pensée. Il se lie — médiatement, mais profondément — à la puissance de l'homme sur la nature, qu'il symbolise ; à la différenciation sociale, à l'individualisation, qu'il transforme en vérité (chaque être est ce qu'il est). L'homme, enfin émergeant de la nature, *pose son activité sur un plan spécifiquement humain* — et avant tout sa pensée, sa conscience de la nature. Tout en étant *un fait*, promulgué à un moment de l'histoire, ce principe a donc une valeur de droit », une vérité nécessaire et *essentielle*.

Mais aussitôt la pensée grecque s'engage dans un réseau de contradictions, insolubles pour elle : entre l'être de Parménide et le néant, entre l'immobilité et le mouvement. Entre le « πέρας » (le défini — le limité, au sens où un caillou a des contours définis — le monde grec fini) et l' ἄπειρον (l'indéfini, le mobile, le continu) — entre l'ὅρος (détermination logique) et le substrat des propriétés, l'ὑποκειμενον; entre la mesure, μετρον et cette énigmatique ὕβρις qui représente le trouble, la passion, le tragique, le devenir, la démesure, tout ce qui menace le fragile équilibre grec ; entre la science et les mythes, etc.

Doit-on accuser la penser grecque de s'être engagée dans ces contradictions, d'avoir opposé aussitôt Héraclite (le devenir, les contraires, l'obscurité des réalités complexes) à Parménide ? Non. Ces contradictions firent sa richesse. Et ne fallait-il pas en passer par là, nécessairement ? Le πέρας est limité, comme un caillou. Avant d'en arriver à la conception du « point » géométrique, et du continu comme ensemble de points, il fallait inévitablement constituer la puissance d'abstraction elle-même, et se figurer le point comme un petit caillou et la ligne comme

une succession de points matériels (Pythagoriciens) et s'engager ainsi dans la discussion sur le continu et le discontinu.

Ce que l'on peut reprocher à la pensée grecque (s'il peut être question de « reproches ») c'est de s'être arrêtée ; de s'être engagée dans l'impasse métaphysique ; d'avoir mis plusieurs siècles à résoudre des contradictions relativement simples ; de telle sorte que ce fut seulement dans la décadence grecque que le génie d'Archimède entrevit la solution des problèmes théoriques de la géométrie (du continu) tout en concevant l'application de la théorie mathématique à la pratique ; que Diophante pressentit l'algèbre ; que Nicomaque de Gérax, Théon de Smyrne, cessant de *mépriser* comme irrationnel le continu, l'entrevirent comme engendré dynamiquement par le mouvement du point sans étendue [1].

Pourquoi cet aspect négatif de la pensée grecque ?

a) Elle resta statique parce qu'elle fut *contemplative*. Elle regardait l'objet avec un respect, qui prolongeait la terreur primitive et la crainte théologico-magique. Elle n'osait pas le pénétrer par l'analyse. Elle restait un regard, une jouissance esthétique confusément mêlée à la science, qui n'était donc pas encore clairement différenciée.

b) La démocratie grecque n'était que pour les hommes libres, qui eurent le loisir de penser, et eux seuls. La pensée grecque ne cesse pas d'être une pensée d'aristocrates, détachés de la nature, dédaignant le contact avec le réel. Ce contact pratique est abandonné aux artisans, aux esclaves. L'esclavage sert d'écran entre la pensée et le monde, entre l'idée et le devenir de la matière.

c) La cité grecque se sent toujours fragile et menacée. Les luttes intestines qui traduisent la vitalité de chaque cité et de la Grèce elle-même les conduisent à leur perte. Le sentiment tragique, venu d'abord du passé — du sentiment du destin, du monde régi par les puissances naturelles et divines injustes — se déplace au cours de l'histoire et devient le sentiment de la fragilité d'une culture, la crainte devant ce qui la menace. La pensée se réfugie dans la *morale*, d'une part (recherche d'un salut, d'une règle de conduite pour l'individu qui le rende heureux, même quand tout conspire à son malheur) et, d'autre part, dans la *métaphysique* (transformation de la forme de la pensée en un monde idéal, atteint et achevé, de vérités belles, contemplables, éternelles).

---

1. Cf. Proclus, *Inst. théol.* 86 ; et commentaire de *Timée*, 115 B.

Le déclin du monde antique fut celui d'une société qui avait très tôt « plafonné » étant donné sa structure sociale. L'esclavage interdisait le développement économique (faible productivité du travail servile) et l'invention technique (dépourvu de connaissances scientifiques, l'esclave n'a d'ailleurs aucun intérêt à inventer des perfectionnements) (θ).

A l'aurore du monde moderne, le travail se trouve réhabilité (dès le XVI[e] siècle) ; la technique, la pratique ne sont plus hors de la pensée. Et, tout de suite, à l'aube de cette civilisation industrielle, Descartes applique le nombre à la géométrie et la mathématique à la réalité physique. Les séparations sont rompues.

L'histoire de la logique, comme élément de l'histoire de la connaissance, est donc dans ses fondements une histoire sociale (une histoire de la pratique sociale).

20. Rôle et place de la logique formelle.

La logique formelle permet de comprendre cette loi fondamentale : la pensée qui connaît opère sur un contenu, mais elle doit « assimiler » progressivement ce contenu ; ne pas le laisser global et confus ; mais ne l'admettre qu'analysé, donc *déterminé* par le travail double et un à la fois de l'entendement et de la raison.

Les époques « métaphysique » et « positive », dans la mesure où ces désignations gardent un sens, furent conditionnées historiquement et socialement ; de plus, elles furent des *moments* d'un développement : celui de la puissance humaine sur la nature, celui de la connaissance et de la pensée. Ce développement, à travers les événements complexes de l'histoire, *s'est poursuivi sur son plan propre*, non pas autonome et séparé, mais indépendant *relativement*. Et cela précisément depuis l'invention de la forme pensée.

Il est donc légitime de parler d'un *progrès* de la pensée, de la connaissance ou de l' « esprit », à condition de ne pas séparer ces termes de l'histoire. Le progrès s'est effectué non sans accidents ; mais avec une certaine nécessité intérieure (relative) malgré la diversité des peuples et des civilisations disparues ou actuelles. L'universel concret, la raison, la connaissance, ou, si l'on veut, l'idée (dans un sens *matérialiste*) se réalisent ainsi *historiquement*.

Les étapes lointaines ne disparaissent pas. Elles subsistent,

dépassées, comme un moment ou un élément — comme l'enfant dans l'adulte. Le formalisme doit être détruit, mais la logique formelle (qualitative) subsiste ; il ne faut pas la considérer comme incompatible avec la logique quantitative, mais comme un autre aspect de la pensée, destiné à s'unir avec lui.

Nous ne sommes pas seulement dans une époque « positive », mais plus et mieux : dans une ère de raison dialectique et *synthétique*.

L'époque de l'analyse, de la séparation, du travail parcellaire, laisse place à une période de rassemblement, d'unification, de synthèse, de raison dans un sens concret. La raison ne s'érige plus en dehors de la vie et de l'histoire ; par conséquent elle ressaisit les moments dispersés jusqu'ici de l'histoire et les voit en elle-même comme ses moments.

La logique formelle est un des moments de la raison.

CHAPITRE IV

LOGIQUE CONCRÈTE (DIALECTIQUE)

« Die sich selbst zerrissende Natur aller Verhältnisse... »

(HEGEL)

1. La dialectique moderne.

Reprenons rapidement les considérations qui ont permis de situer à sa place la logique formelle.

Elle ne se suffit pas et ne suffit pas.

Elle a déjà un contenu et ne peut s'en séparer. Elle tend vers le contenu, par un mouvement nécessaire et interne. Cependant, en tant que « forme » logique, elle réduit le contenu au strict minimum.

Si l'on s'en tient à cette forme, le contenu, le réel reste extérieur. La forme, comme telle — forme de l'identité, forme identique logiquement à elle-même — laisse échapper le contenu, l'objet de la pensée, le réel. Dans la mesure où elle le saisit, elle l'immobilise en une « essence » scolastiquement séparée, distincte, abstraite : la pierréité de la pierre, la clochéité des cloches [1].

Or, le réel se présente comme : mouvant, multiple, divers, contradictoire.

Si l'on s'en tient à la forme, et si l'on définit par elle la raison (confondant ainsi l'entendement avec la raison) le réel se trouve rejeté dans l'irrationnel. D'une part, la pensée s'égare dans le formalisme métaphysique. D'autre part, elle s'engage

1. Cf. RABELAIS : *Pantagruel*, I, discours de Maître Janotus de Bragmardo.

dans des problèmes et conflits insolubles, comme le conflit entre la rigueur et la fécondité.

A un certain moment de la pensée humaine, il a fallu littéralement *sauver* la raison, déchirée, démantelée, écartelée, par ces conflits. Pour cela il fallut dépasser l'opposition de la forme et du contenu, du rationnel et du réel — et découvrir un nouveau mouvement de la pensée, qui sût plonger dans le réel délaissé et y trouver racines et nourritures ; qui pût établir le réel, avec tous ses caractères, au cœur même de la raison ; qui ne fût que le contenu pris dans son mouvement et sa vie, mais réfléchi, « informé », rendu clair et conscient.

Ce fut l'œuvre commencée par Hegel. Et le lecteur peut maintenant prendre conscience de l'importance de cette œuvre ; elle a introduit la pensée humaine dans une nouvelle époque, dans un nouveau degré de développement, et lui a fait entrevoir de nouvelles possibilités.

Hegel a repris le mouvement naturel de la pensée dans la recherche et la discussion. Alors, le ou les chercheurs confrontent les opinions, les points de vue, les différents aspects du problème, les oppositions et contradictions et ils tentent — si la discussion peut être située sur un plan d'objectivité et de probité, ce qui n'est pas toujours le cas — de s'élever à un point de vue plus large, plus compréhensif.

La technique du dialogue et de la discussion avait été pratiquée par les sophistes, mais pour heurter et fracasser les unes contre les autres les thèses. Aussi, la sophistique, malgré ses mérites — et parce que les sophistes n'étaient que des individualistes, des avocats habiles et intéressés plaidant *intelligemment* (par la seule intelligence) pour le vrai comme pour le faux — la sophistique ne tendait qu'à « décomposer » la vérité [1]. Elle oscillait entre le vrai et le faux, pris isolément et indifféremment. Arrachons donc à la sophistique l'art de la discussion ; voyons ce que peut être un *dialogue* libre et vivant, qui se meut parmi les thèses contradictoires, mais qu'une pensée sûre et loyale dirige vers le vrai. Les thèses en présence se découvrent alors comme incomplètes, comme superficielles, comme des apparences momentanées, des lambeaux de vérité.

Nous donnons le nom de *dialectique* au mouvement plus élevé de la raison dans lequel ces apparences séparées passent l'une en l'autre... et se dépassent[2].

---

1. *Grande Logique*, III, p. 43.
2. *Idem*, I, 108.

La discussion stérile aboutit au *scepticisme*. Et, certes, le scepticisme a un bon côté, c'est l'*esprit critique*, qui n'admet aucune vérité sans examen ; qui ne se soumet que librement, à la vérité solidement établie ; qui se défie des affirmations absolues, définitives, et les dissout en les heurtant les unes contre les autres. Il introduit ainsi dans la pensée un élément, un « moment » négatif indispensable. Mais il ne faut pas s'en tenir là, en oubliant la vérité. Comme l'art de la discussion, le scepticisme doit s'intégrer à une raison plus haute. Et l'esprit critique, négatif, ne peut être qu'un moment.

Le dilettantisme joue avec les aspects variés de la vérité et du contenu de la vie. L'éclectisme se contente de chercher un compromis entre les thèses, de les mélanger ; il se condamne ainsi à ignorer la vérité, et même à ne pas voir dans leur vérité les idées qu'il mélange en une épaisse « soupe éclectique », comme dit plaisamment Engels. Ni l'un ni l'autre n'ont rien de commun avec la raison.

Pour la pensée vivante, aucune affirmation n'est indiscutablement et entièrement vraie ; pas plus qu'indiscutablement et entièrement fausse. Une affirmation est vraie par ce qu'elle affirme relativement (un contenu) et fausse par ce qu'elle affirme absolument ; et elle est vraie par ce qu'elle nie relativement (sa critique bien fondée des thèses adverses) et fausse par ce qu'elle nie absolument (son dogmatisme, son caractère limité et borné). En confrontant les affirmations, la pensée vivante cherche donc l'*unité supérieure*, le *dépassement*.

Elle est ainsi une pensée qui peut se mêler à la vie sans se perdre ; qui n'hésite pas à chercher dans le riche contenu, confus, informe, multiple, de la vie humaine.

L'époque de Hegel présentait les caractères suivants :

a) L'antique métaphysique montrait de plus en plus sa stérilité. Elle s'éloignait de plus en plus de la science, d'une part ; et, de l'autre, de l'action, de la pratique, de la vie. Les philosophes n'étaient redevenus agissants et vivants qu'en éliminant la métaphysique (avec le matérialisme français du XVIIIe siècle). Quant à la science, et bien que les savants fussent souvent des métaphysiciens (Descartes, Leibniz), elle s'était développée hors de la métaphysique, contre elle, avec ses méthodes propres.

La raison semblait condamnée à l'abstraction, à la stérilité, si elle restait dans les cadres de la vieille logique, emprisonnée dans le formalisme métaphysique.

b) Cependant, la croissance des sciences de la nature s'accompagnait de la formation d'un état d'esprit nouveau, ce

qu'on a appelé : l'esprit historique. Et cela pour deux raisons. L'étude de la nature y révélait une *unité en mouvement* (théories biologiques de l'évolution : pour Lamarck, dès le XVIIIe siècle, les espèces vivantes sortent les unes des autres ; Buffon et Diderot ont pressenti la même théorie. Théories physiques : Kant, encore qu'il fût imprégné de métaphysique, avait émis l'hypothèse que notre monde solaire sortait d'une nébuleuse en voie de condensation). D'autre part, la société elle-même démontrait l'existence de l'histoire en avançant, comme Diogène démontrait le mouvement. La société médiévale reculait devant la société industrielle. La période révolutionnaire, puis les grandes guerres napoléoniennes avaient ébranlé le vieux monde européen, en substituant de nouvelles formes politiques et sociales aux anciennes.

A cette époque — qui inaugurait la période vraiment moderne — le contenu de la vie et de l'expérience humaine apparaissait donc comme immensément plus vaste, plus riche, plus varié qu'un siècle auparavant. La question se posait *de penser rationnellement* ce contenu, faute de quoi la raison serait condamnée et le monde irait selon des chemins irrationnels. De plus, la question se posait déjà de dresser le bilan de cette époque, de tenter la « synthèse » de tous ses éléments et aspects divers.

Hegel voulut réaliser cette « synthèse », mais avec une arrière-pensée métaphysique : dans sa pensée, sa synthèse devait être achevée, définitive ; elle devait être aussi « reconstructrice » à la manière classique ; il voulait tirer de sa tête le monde et l'histoire. Ce fut le côté négatif de son génie. Il n'était encore qu'un philosophe séparé de la pratique, malgré son génie et ce savoir encyclopédique qui fit de lui un « géant de la pensée ». Ce n'était qu'un philosophe officiel, quelque peu mystique et romantique dans sa jeunesse, plus tard embourgeoisé, pour qui les institutions de son temps représentaient le terme de l'histoire humaine. Fait étrange, contradiction d'une inconscience presque enfantine, Hegel dit : « Tout n'est que devenir, seul est réel le devenir », et il arrête le devenir de la civilisation à celle de son temps, et le devenir de la pensée à lui-même. Il dit : « Tout est contradictoire ; toute pensée avance à cause des contradictions qu'elle renferme, examine et dépasse », et il ne voit pas qu'il s'est contredit lui-même et que son « système » fermé, arrêté, clos comme un bilan final de l'homme, doit éclater, avancer, être dépassé !

La Révolution française conditionnée d'ailleurs par de mul-

tiples causes économiques et sociales (croissance de l'industrie, de la bourgeoisie ou tiers état, crise économique, financière et politique) avait été préparée sur le plan théorique et idéologique par les philosophes français. Mais elle n'a pas trouvé en France de philosophes pour l'examiner et en tirer les conséquences. Au point de vue moral, Kant fut le philosophe de la Révolution française [1]. En tant qu'ébranlement historique, mise en mouvement de l'histoire, la période révolutionnaire et napoléonienne rencontra en Hegel le grand esprit capable de saisir cet ébranlement et d'inaugurer à la fois la philosophie de l'histoire et l'histoire considérée comme philosophie, c'est-à-dire comme progrès de la connaissance et de la pensée.

Il faut voir dans ces faits une preuve de l'immense rayonnement de la Révolution française. En tant que philosophe officiel de l'Allemagne et de l'Etat prussien, Hegel fut un « philistin » borné. En tant que génie encyclopédique reflétant l'immense brassage des faits et des idées, l'immense mise en mouvement révolutionnaire, il inaugure véritablement une nouvelle époque — celle de la raison dialectique.

Aujourd'hui, à notre époque qui continue cet ébranlement, dans notre monde moderne où les contradictions sont encore plus profondes qu'au début du XIXe siècle — les mêmes d'ailleurs en partie — nous pouvons nous inspirer de la gigantesque « synthèse » hégélienne, mais librement et en tenant compte de toutes les critiques et de tous les travaux suscités par son œuvre.

Allons directement au monde, aux choses — au contenu. Délivrons-nous de toutes les traces de formalisme ; de toutes les obscures subtilités de la métaphysique redevenue comme au moyen âge une scolastique abstraite ; de tous ses « problèmes » insolubles. Soyons résolument modernes. Si le réel est mouvant, que notre pensée soit mouvante et qu'elle soit pensée de ce mouvement. Si le réel est contradictoire, que la pensée soit pensée consciente de la contradiction.

Pour que ce besoin d'un contact direct avec le contenu puisse être satisfait sans que la pensée cesse d'être une « pensée », il nous faut établir rigoureusement :

a) *Du point de vue de la forme :* que la pensée devient mouvante et pensée du mouvement sans perdre sa forme déterminée ;

b) Du point de vue du *travail effectif de la pensée*, qu'elle se

1. Consulter volume du présent ouvrage consacré à la Morale.

meut à travers des contradictions déterminées et les pense, les réfléchit, sans se perdre dans l'incohérence ;

c) Du point de vue *des connaissances acquises* (par les sciences) il nous faut savoir s'il existe dans le réel ainsi connu des lois *universelles*, qui soient en même temps (précisément parce qu'elles sont universelles) des lois du réel et des lois de la pensée : les lois du mouvement dans le réel et dans la pensée. Ces lois, pour être universelles, doivent être en un sens abstraites (ne portant sur aucun objet particulier, n'étant ni des lois physiques ni des lois chimiques ou biologiques, etc.) et, en un sens complètement concrètes (portant sur tous les objets, sur tout le réel, y compris la pensée) (1).

2. Mouvement de la forme et du contenu.

Plaçons-nous donc d'abord au point exact où nous avons laissé la logique formelle proprement dite. Considérons à nouveau la notion la plus générale, celle d'être, telle qu'elle apparaît dans « A est A ». Nous avons dû constater que cet « être » en général, qui caractérise la forme de la pensée « pure », n'est que l'être abstrait. Il ne signifie, il ne désigne aucun être déterminé. Il n'a encore aucun contenu ; il s'agit évidemment d'une réduction du contenu au strict minimum, du « zéro » de contenu.

Cet être vide, abstrait, n'est donc « rien ». Réfléchissons sur cette formule. En disant expressément que l'être (abstrait) n'est rien, est-ce que nous détruisons la pensée de l'être ? Non. Nous disons expressément aussi que cet être convient à tout ce qui est. Tout ce qui est peut entrer dans la formule de l'identité abstraite : « l'arbre est l'arbre », « le cercle est le cercle », « l'homme est l'homme ». Et cependant cette pensée tautologique est vide, précisément parce que générale. Elle ne dit pas ce qu' « est » concrètement l'arbre, le cercle, l'homme. Précisément parce que convenant à tout, « *l'être* » abstrait et général ne convient à *rien*.

a) Nous sommes donc véritablement à la limite : un rien de pensée et un rien d'existence et c'est cela la pensée de l' « être » en général. Le contenu se trouve annulé. Que reste-t-il donc ? Mais la pensée, la pensée située sur son plan, mise en place ! Et le contenu — annulé — n'est pas détruit ni oublié ; il subsiste, et nous le savons, et nous savons qu'il faut revenir vers lui, et dire ce que « sont » l'homme, le cercle, l'arbre, etc.

Cette pensée de l'être, identique à celle du rien, du néant,

est donc le *commencement logique de la pensée concrète.* La pensée a eu un commencement historique ; avec la logique, elle s'est donné un commencement de droit, un commencement formel et nécessaire : le commencement de son mouvement propre, interne — impliqué dès lors en tout acte de pensée, comme zéro étant le commencement de la série des nombres est impliqué par toute cette série. « Zéro », qui n'est « rien », est aussi un nombre d'une importance capitale.

b) Ce commencement logique de la pensée ne présuppose « rien » : il ne présuppose que le « rien ». C'est donc un commencement « pur », celui de la « pure » forme, de la logique « pure ». C'est donc là un commencement sans inconnu, sans mystère, sans « substantialité » métaphysique. A ses débuts, au cours de son devenir historique, la conscience baignait dans l'inconnu — dans cet inconnu qui pour le primitif est un mystère, au sens propre, magique et religieux. En se formulant, en se décantant, la conscience et la pensée se posent et s'affirment sans mystère intérieur. *L'inconnu est devant la pensée*, comme son objet à connaître. Il n'est pas « en elle », à l'intérieur d'elle-même. Elle n'a pas d'intérieur ; elle peut, en tant que pensée, dérouler son développement à partir de son commencement logique, sans contenu, sans substance, sans « rien » que le « rien » initialement pensé. Lorsqu'elle donne une forme à un contenu, qu'est-ce qu'elle lui ajoute ? « Rien ! » Ajoutons-nous « quelque chose » au coquillage que nous séparons du rocher, à la pierre que nous taillons ? Non, nous les séparons, nous leur donnons des contours définis, nous leur ôtons quelque chose. Le besoin humain, l'action, ont d'abord ce côté négatif et destructeur qui est le côté de l'entendement, de la « forme ». Et cependant cette forme, ce « rien » qui sépare, qui élimine, est humainement quelque chose de capital. C'est le sens même et le *pouvoir* du travail humain que de séparer de la nature des objets pour leur donner forme humaine. Mais, en tant que forme, elle n'est pas un « quelque chose ». La forme n'est pas un être de la nature, un être déterminé. Elle est, au contraire, la forme de l'entendement, qui sépare de la nature. Elle ne révèle aucun inconnu *en tant que forme.* L'inconnu ne se trouve que dans le *contenu* de cette forme (contenu naturel ou humain, contenu objectif ou historique). Ou encore, si l'on veut s'exprimer ainsi, la pensée logique est la forme générale, la forme de toutes les formes et, en tant que telle, n'est qu'un « rien » d'ailleurs terriblement agissant : le négatif, la puissance destructrice du besoin, de l'analyse, de l'action.

c) La pensée de l'être « est » donc aussi la pensée du néant. Ainsi, et ainsi seulement, la pensée pure devient conscience de son vide. Mais précisément ainsi, elle s'enrichit déjà. Elle s'apparaît comme exigence d'un contenu, d'une confrontation avec le réel. La pensée de l'être ne se mélange pas avec celle du néant dans une confusion informe. Mais la pensée du néant, de son néant, informe sans cesse la pensée abstraite qu'elle n'est *pas encore* pensée de quelque chose. Et c'est ainsi que cette conscience du néant — ce néant dans la conscience, qui la contredit et l'annule sans cesse, en tant qu'elle voudrait s'arrêter et s'enfermer en elle-même — entraîne la pensée dans un *mouvement*.

Dans et par cette contradiction, elle s'ébranle — et remarquons bien que chaque fois qu'une pensée vivante s'aperçoit qu'elle ne tient pas encore le réel, le concret dans sa totalité, elle reproduit en elle-même ce moment. Elle s'aperçoit qu'elle n'est pas encore pensée du réel, que si elle s'arrête, elle se nie et se détruit.

Dans et par la contradiction initiale, être pur et néant pur (abstrait), la pensée se met en mouvement et devient première conscience du mouvement — du mouvement encore abstrait, bien entendu, c'est-à-dire du mouvement dans la pensée, du mouvement pensé. A ce degré ou moment, la pensée ne pense pas encore quelque chose de déterminé. Mais elle se détermine rigoureusement (logiquement) comme *exigence d'un contenu*, d'une réalité, d'un quelque chose. Par cela même, elle est devenue autre chose que ce qu'elle était initialement (contradiction de l'être et du néant abstrait). Elle a progressé. Un premier moment a disparu. Un deuxième moment apparaît. Ce deuxième moment était appelé, exigé dans le premier ; il vient en toute rigueur. Il analyse, il déploie ce qui était impliqué dans la position initiale, dans la pensée située sur son plan propre. Et cependant il n'est pas la répétition des premiers termes. En dépassant la contradiction initiale, donc « synthétiquement », il a introduit du nouveau.

Ainsi, la pensée se détermine. Elle a des propriétés déterminées : mouvement interne, affirmation, négation, dépassement des contradictions, exigence du contenu. La notion de qualité — abstraite, générale, qualité dans la pensée et pensée abstraite de la qualité — s'esquisse à l'horizon de la pensée et s'introduit légitimement.

En tant que conscience ou pensée de la qualité, la pensée atteint un degré nouveau. Elle tend déjà à sortir de l'abstrait.

Elle atteint un premier degré d'objectivité, encore très pauvre et insuffisante, mais déjà réelle. Elle peut aborder l'analyse du contenu. Elle détermine en se déterminant, et réciproquement. Elle y découvrira de la *qualité*.

Mais la qualité ne peut s'isoler. La pensée ne peut s'arrêter à la qualité. Déjà son propre mouvement lui révèle qu'elle a traversé des degrés, qu'elle est *plus* objective qu'au début, *plus* concrète. Pénétrant dans le contenu, elle pressent, elle découvre qu'elle peut y pénétrer *plus ou moins*. De plus, en fait, et dans son fonctionnement comme dans l'analyse du concret, elle constate que la qualité se répète (un acte de pensée se reproduit *plusieurs* fois — une qualité constatée apparaît à *plusieurs* exemplaires, de telle sorte qu'une qualité constatée et isolée par abstraction apparaît simultanément comme générale parce qu'elle est une relation, une propriété commune à plusieurs individus). Ainsi, du dedans (de par son mouvement interne), et du dehors, si l'on peut dire (dans le contenu, dans les faits) la *quantité* s'introduit à son tour ; elle n'est pas ici déduite ou construite, comme dans un système idéaliste ; elle vient à sa place, attendue, appelée par l'*exigence du contenu*. De même la qualité. Et ce sont là des aspects inséparables du réel comme de la pensée : vrais, relativement, comme moments ou aspects — faux si on les isole, en arrêtant à ce stade le mouvement de la pensée qui analyse et s'analyse, qui, d'autre part, se retrouve et retrouve la totalité du contenu.

Le mot « être » apparaît maintenant avec clarté dans ses deux sens à la fois contradictoires et inséparables : l'être abstrait, vide, indéterminé — et l'être riche de déterminations, développé. La pensée se meut entre ces deux pôles : l'un, l'être abstrait, irréel, dont elle part pour connaître — l'autre, l'être concret, inconnu pour commencer, et qu'elle ne peut tirer ou déduire de l'être abstrait, mais qu'elle pénètre, qu'elle connaît et détermine, en se déterminant elle-même, donc à la fois « du dedans » par son exigence propre et « du dehors » (pour employer ce terme classique qui n'est pas tout à fait exact, car il n'y a pas à proprement parler de « dehors ») par le contact avec le contenu et le réel.

Les exigences internes de la pensée sont donc :

Premièrement, *la liaison des termes* que la métaphysique laisse en dehors les uns des autres : l'être et le néant, l'être vide et l'être plein, le devenir et l'être, la qualité et la quantité. En ce sens, la pensée « est » et ne peut être que transition, mouvement, passage d'un degré à un autre ; d'une détermination à

une autre ; elle n'est et ne peut être que *relation* avec le réel et avec ses propres étapes parcourues : pensée de la relation et relations découvertes, puis pensées.

Secondement, la pensée s'affirme comme *mouvement de pensée* en même temps que *pensée du mouvement*, c'est-à-dire, connaissance du mouvement objectif. Si elle s'immobilise et devient pensée de l'immobilité, de la séparation, elle se détruit. L'analyse, la séparation des moments, ne peuvent être que des moments de la pensée vivante.

Troisièmement, ce progrès s'opère à travers des *contradictions*, mais des contradictions *déterminées* donc « pensables ». Et la pensée traverse ces contradictions, donc les relie ; elle découvre leur relation et leur unité, elle détermine les contradictions dans leur unité et le mouvement qui les traverse.

Insistons sur ce point. « *Contradiction* » *ne signifie pas absurdité*. « Etre » et « néant » ne se sont pas mêlés, ou détruits sans fin l'un par l'autre. Découvrir un terme contradictoire d'un autre, cela ne veut pas dire détruire le premier, ou l'oublier, ou le mettre de côté. Bien au contraire, c'est découvrir un complément de détermination. La relation de deux termes contradictoires se découvre comme précise : chacun *est* celui qui nie l'autre, et cela fait partie de lui-même. C'est là son *action*, sa *réalité concrète*. Ainsi, la pensée du néant et le néant dans la pensée ont pour fonction de « nier » la satisfaction de la pensée, sa tentation de se clore, de se contenter de ce qu'elle tient, de ce qu'elle est. Précisément ainsi, ils la rendent vivante, et loin de la détruire ils en font une pensée réelle.

La négation ici n'est donc pas la négation formelle, celle de l'entendement ou de la métaphysique, le simple « non », comme quand on déclare formellement : « ou bien ceci, ou bien non... ». Il s'agit d'une négation déterminée, concrète, *active*. Cette négation s'introduit avec le contenu et la conscience (la pensée) du contenu. Elle est donc bien autre chose que la contradiction, ou opposition, ou contrariété dont il s'agit en logique formelle — bien qu'elle enveloppe cet élément de négation dont il s'agit *déjà* dans la logique formelle. (Cf. la critique déjà faite du principe d'identité et des déductions immédiates.)

Quatrièmement, chaque démarche importante de la pensée introduit du neuf, mais mis à sa place par le mouvement, donc compris. Et chaque degré nouveau se manifeste par un « bond » de la pensée vivante qui avance.

L'inconnu se trouve posé non pas comme « transcendant » et extérieur absolument, mais *à la fois* comme intérieur et exté-

rieur : exigé, appelé du dedans par le mouvement de la pensée qui avance vers le contenu et l'inconnu — et cependant extérieur en un sens relatif, c'est-à-dire comme ayant besoin d'être éprouvé, expérimenté, découvert, pour devenir connu. En ce qui concerne cet inconnu, la pensée se doit de ne rien affirmer sur lui — sinon qu'il est inconnu déterminé, donc connaissable. Elle se détruit dans toute autre hypothèse : si elle le définit à l'avance, avant de le connaître ou si elle le pose comme « mystérieux », c'est-à-dire comme indéterminé ou indéterminable, donc comme inconnaissable et non comme virtuellement connu. Or, ces opérations sont précisément celles que font les métaphysiques. La pensée se détruit en tant que pensée dès qu'elle se sépare du contenu, dès que l'inconnu n'est pas posé comme *contenu* (naturel et social) de la pensée, encore non saisi ou seulement globalement saisi, non encore analysé. L'opération métaphysique commence par cette dissociation de la pensée d'avec elle-même, ses exigences, son mouvement. Et c'est ce qui rend non seulement suspectes, mais *fausses* ces abstractions du « transcendant » et du « mystère ». Elles se prétendent des pensées tout en détruisant la pensée.

Ainsi, le mouvement de la pensée commence à nous apparaître dans la totalité de ses moments : analysés, déterminés chacun à sa place et remis dans l'ensemble. Ce mouvement est une histoire, une histoire « intelligible », un tout *rationnel*.

3. Mouvement de la recherche.

Considérons maintenant le travail de la pensée, non plus lorsqu'elle essaie de se réfléchir et de ressaisir la totalité de son mouvement à partir de son commencement logique — ce qui est la tâche de la philosophie, de la logique — mais lorsqu'elle travaille en pleine pâte, dans les sciences.

L'expérience nous montre que notre raison et la science qu'elle crée... sont comme tous les êtres vivants, et l'univers lui-même, soumis à la loi d'évolution, et que celle-ci se fait à travers une série de crises où chaque contradiction ou opposition surmontée se traduit par un enrichissement nouveau.

Pour ne parler que des sciences physico-chimiques, je rappelle la contradiction entre la théorie de l'éther immobile et les expériences relatives à la propagation de la lumière dans les corps

en mouvement surmontée par la synthèse[2] de l'espace-temps... L'ancienne opposition entre les deux notions de matière et de lumière fait place à la notion d'une énergie qui tantôt se matérialise par transformation du rayonnement en particules matérielles tantôt se dématérialise[3] par la transformation inverse.

Depuis la fin du XVII[e] siècle, deux théories s'opposaient pour rendre compte des propriétés de la lumière : celle de l'émission et celle des ondulations. On avait cru, au milieu du XIX[e] siècle par l'expérience dite cruciale de Fizeau et Foucault, trancher le différend en faveur de la théorie ondulatoire. La nouvelle mécanique issue de la relativité est venue infirmer cette conclusion... Il s'agit non pas d'éliminer une des deux conceptions corpusculaires ou ondulatoires, mais, au contraire, de réaliser une synthèse[2] entre elles, puisque l'expérience montre que la lumière présente des caractères favorables tantôt à l'une et tantôt à l'autre de ces deux conceptions[4]... (LANGEVIN.)

La pensée avance donc en réunissant ce qu'elle a séparé — étant bien entendu que cette séparation a elle-même un fondement dans les différences et les multiples aspects du réel. Ainsi, l'onde et le corpuscule ne sont pas seulement des aspects que l'abstraction distingue, parce que nous serions d'abord incapables de les saisir simultanément. Ce ne sont pas de simples corrélatifs, dont le réel serait la « synthèse ». Ils s'excluent mutuellement, et cependant ils s'entraînent. Ce sont des contradictoires, liés, inséparables, et cependant incompatibles. (Cf. paragr. suivant.) La science pénètre le contenu — l'univers, la nature — à travers des contradictions qui résultent *en un sens* (en un sens seulement) de son travail d'analyse. Ayant à pénétrer dans les faits, elle commence par des vues *unilatérales*, qu'elle approfondit et dépasse. A condition de ne pas s'arrêter, de ne pas s'entêter sur une des propriétés décou-

---

1. Expériences de Michelson. La lumière n'est pas « entraînée » dans le mouvement comme si elle se propageait, comme on le supposait, dans un corps « lié aux autres corps, l'éther ». L'éther avait d'ailleurs des propriétés *contradictoires :* plus rigide que l'acier, plus subtil que le gaz raréfié.

2. Le mot « synthèse » doit, nous semble-t-il, s'employer avec précaution. Ce n'est plus la synthèse « constructrice » ou « reconstructrice », mais la synthèse qui implique un progrès de l'analyse. Le terme « négation de la négation » est plus exact que le terme « synthèse », ou moins sujet à caution.

3. En se « dématérialisant », dans le rayonnement, l'énergie n'en demeure pas moins une réalité objective. Le vocabulaire oppose encore « matière » inerte et énergie (notes de H. L.).

4. LANGEVIN, in *Lettres françaises*, avril 1945.

vertes, elle retrouve le contenu, le mouvement, l'unité (concrète, complète) des vues unilatérales prises par l'entendement. Elle dépasse et *nie ce qu'il y a de négatif*, de destructif dans l'analyse, précisément en dégageant l'élément positif obtenu et déterminé par l'analyse, en le mettant à sa place, dans sa vérité relative.

Les exemples de ce processus de dépassement pourraient se multiplier et se prendre dans toutes les sciences. Tout réel apparaît, tour à tour, sous l'aspect du continu, puis sous celui du discontinu. Ainsi Darwin explique l'évolution par la somme de variations accidentelles infimes (continues), la « sélection naturelle » ne conservant que les variations favorables aux espèces. Puis, les « mutations brusques » (de Vries) ont introduit le devenir discontinu en biologie, que la génétique depuis lors a étudié plus profondément. Enfin, la conception moderne (néo-darwinisme) retient les deux aspects de la question.

Hérédité et évolution apparaissent comme deux aspects de la vie, l'hérédité tendant à la stabilité — l'évolution tendant à la mobilité. La vie des espèces résulte de cette contradiction et la résout sans cesse.

Les chromosomes ont été découverts comme porteurs de l'hérédité. Puis, ils se sont décomposés à l'analyse et sont apparus non comme un tout continu, mais comme une pile de grains, les gènes, chaque gène étant porteur d'une propriété héréditaire d'un caractère différent. Depuis cette découverte, à l'examen plus approfondi, les gènes ont perdu leur stabilité, leurs contours définis. Il est maintenant question de « régions » et il se pourrait que les modifications, les interactions de ces régions génétiques soient précisément les causes des « mutations brusques ». Hérédité et évolution s'unissent donc en une conception plus compréhensive, qui découvre dans son unité le mouvement *réellement contradictoire* de la vie biologique.

4. La science acquise et le mouvement objectif.

Considérons maintenant, non plus seulement la science qui se fait — qui avance à travers des notions provisoires — mais la connaissance acquise.

Le monde de la pratique nous apparaît d'abord comme un monde immobile, une collection d'objets aux contours définis : cette table, cette chaise, ce stylo, etc. A propos de ce monde,

Bergson a pu prétendre que « notre logique est surtout la logique des solides [1] » (objets fixes, aux arêtes définitives) et notre pensée, une pensée qui découpe et morcelle. Mais ce n'est exact, et seulement en partie, que pour ce monde de l'action immédiate, proche, qui est celui de l'entendement pratique. Sa réalité et sa vérité sont incontestables ; il existe « à notre échelle ». Les procédés qui permettent sa constitution : le langage, la mesure, sont ceux de toute science. Toujours est-il que l'examen de ce monde, son approfondissement par notre pensée, dissolvent aussitôt la calme croyance en un ensemble d'objets fixes. La satisfaction de l'entendement ne dure pas. La raison la dépasse ; et c'est bien là l'origine de l'obscure inquiétude du « bon sens » devant la réflexion et la science.

Mais il nous faut toujours justifier l'apparence, *légitimer les moments de la pensée*, chercher le « grain de vérité » de l'erreur relative.

Le monde pratique apparaît immobile à cause du rythme de la vie humaine. Nous ne voyons pas la pierre et le métal se défaire sous l'action atmosphérique. Et pourtant ils se défont...

Un préjugé social intervient également. Dans la mesure où non seulement la « culture générale », mais les « valeurs sociales » sont fondées sur ce qu'on appelle le « conservatisme », le monde semble immobile parce qu'on souhaite qu'il soit immobile. Aux rois et à leur cour, il semblait qu'il y avait toujours eu et qu'il y aurait toujours des rois ; et bâtissant un ciel à leur image, ils se représentaient un « roi » céleste trônant au-dessus des nuages et « gouvernant » le monde. A beaucoup, aujourd'hui encore, il semble que toujours il y aura la même boutique au coin de la même petite rue misérable, les mêmes maisons, et dans chaque maison, les mêmes objets familiers, la même vie. Sans imagination parce que sans raison, ils immobilisent l'univers et l'humain dans une vision mesquine, étriquée.

Puis, intervient aussi l'exigence de l'entendement. Il faut toujours partir du minimum de contenu, dans le travail de pensée qui prolonge le travail de l'*homo faber*, de l'homme qui fabrique des outils et des objets. Avant même que la pensée ait réussi à se situer sur son plan, à déterminer son mouvement propre, l'action — dès le début de l'espèce humaine — délaissait nécessairement le sentiment obscur, poétique et mystique, de l'univers pour créer des objets simples, bien définis : l'arc et les flèches, le levier ou le marteau, la tente ou la maison, c'est-

1. Cf. *Evolution créatrice*, p. 11.

à-dire les instruments, et à un degré supérieur les outils à faire des outils. L'action procède en détachant ces objets, en les consolidant. Elle prend les choses par un côté simple, réel, mais en un sens abstrait et grossier : le mécanisme, l'espace et le temps abstraits et simplifiés qui permettent de fixer une date et un lieu. Avant de comprendre des organismes, il a fallu monter des mécanismes : le levier, la poulie, etc.

D'ailleurs l'organisme ne s'oppose pas au mécanisme. Il ne relève pas d'une autre méthode de connaissance. L'organisme le plus « organisé » comporte des parties détachables, des pièces démontables, qui subsistent hors de cet organisme (tissus vivants que l'on nourrit en laboratoire pendant des années) ou qui sont telles que l'organisme persiste en leur absence (amputations et mutilations de toutes sortes). De plus, comme nous l'avons déjà indiqué, les mécanismes inventés par l'homme se présentent souvent dans la nature : ainsi le levier existe naturellement dans le bras. Cependant, l'organisme est plus complexe, plus réel, plus concret que le mécanisme. Les mécanismes sont des œuvres humaines, des produits de l'entendement. La notion même de « pièce mécanique » détachable est une notion-type de l'intelligence pratique. Le mécanisme se définit facilement ; il « est ce qu'il est » logiquement, abstraitement, formellement. L'entendement cherche à réduire le contenu, à réduire le complexe en éléments simples, définitifs, isolables, de telle sorte que le complexe lui semble pouvoir se reconstruire « mécaniquement ». L'organisme, par contre, est un produit de la nature. Et la nature ne crée pas ses produits comme notre action et notre intelligence fabriquent les leurs. Si par métaphore poétique plus que philosophique, nous prêtons à la nature prise comme totalité une sorte de conscience, de volonté ou de pensée, nous devons dire avec Spinoza que cette pensée est aussi différente de celle de l'homme, que « le Chien, constellation céleste, diffère du chien, animal aboyant ».

L'organisme, différent du mécanisme, ne lui est pas « transcendant ». Mais il est infiniment plus riche et plus complexe, du seul fait qu'il enveloppe en lui l'histoire de l'espèce, son « évolution ». Donc la vérité de tout mécanisme et de toute analyse à tendance mécaniste est une vérité limitée, qui reste sur le plan de l'entendement pratique et du « sens commun » un peu borné ; le sens pratique est réel dans son domaine, mais ce domaine est étroit.

Le premier travail de la raison, de la science, fut de « nier » cette négation de l'univers et du mouvement que constitue le

sens commun pratique ; mais la science ne pouvait dépasser la pratique sociale immédiate que parce qu'elle en sortait et ne s'en détachait point. Plus encore, la pratique lui fournissait les éléments d'une vision plus large. Si la pratique se donne tant de mal pour « isoler » les objets, pour « conserver » les instruments par toutes sortes de procédés techniques, n'est-ce pas que l'entendement pratique sait déjà, par une incessante expérience, que la nature reprend dans son mouvement ce qu'on veut lui soustraire, que le métal se rouille, que la pierre se délite, que les couleurs s'effacent ,etc... ?

Entre ces objets que le sens commun donne pour séparés et distincts, la connaissance découvre des *relations*. Et ce sont non seulement les relations logiques qui permettent de les classer, mais des relations réelles : ces deux objets distincts, en tant que masses matérielles, s'attirent (loi de Newton), ils ne sont donc pas séparés. « Quelque chose » les réunit. La séparation n'est qu'un aspect, une apparence, une erreur si on la maintient. Connaître un objet ou un phénomène, c'est justement ne pas le considérer comme isolé, ne pas le laisser dans l'ici et le maintenant, *hic et nunc*, passivement. C'est chercher ses *relations*, ses *causes*. Réciproquement, le monde que fait apparaître la science, c'est un monde où les choses ne sont pas seulement séparées et distinctes, « *partes extra partes* » (Spinoza), mais liées par des *relations réelles*. La science fait apparaître un tel monde, et, réciproquement, un tel monde seul est connaissable. C'est le monde rationnel, le monde de la raison — dépassant celui de l'entendement.

Un organisme vivant, le nôtre, semble se suffire, être un tout séparé ? Inexact ! Par ses échanges thermiques, par la nourriture, etc., il baigne dans le milieu, il ne s'en sépare pas. Et il est inséparable de l'*espèce*, qui vit en nous dans les cellules germinales. L'espèce est un tout — elle-même inséparable de l'ensemble de l'évolution et du processus vital.

La vie semble séparée de la « matière inerte ». Et de cette séparation, qui semble une évidence du monde donné, du sens commun (puisque tout être vivant s'agite et que ce morceau de fer reste immobile), la métaphysique a tiré et tire encore un grand argument ; elle prétend qu'il existe un « principe vital » ou un « principe spirituel de la vie », distinct de la nature matérielle. Mais cette séparation, prise absolument, est fausse. La matière n'est inerte qu'*en apparence* et pour nous, parce que ses rythmes et ses vibrations sont très différents des nôtres. Elle recèle des énergies énormes ; on ne peut plus dire aujour-

d'hui qu'elle reçut ou qu'elle a de l'énergie : elle « est » concrètement de l'énergie. Le mouvement est le mode d'existence de la matière ; pas de matière sans mouvement et pas de mouvement sans « matière », sans réalité objective. Dans ce fragment de métal vibrent des millions et des millions de corpuscules. D'autre part, la mort ne signifie pas le retrait d'un principe métaphysique. Elle est un processus. Enfin, entre la matière et la vie, on a découvert des intermédiaires (comme ces virus-protéines qu'une technique délicate a récemment isolés et qui *cristallisent* comme les corps chimiques matériels tout en portant la contagion d'une maladie, comme les *virus* organiques).

En restituant les choses et les êtres dans leurs relations, la science les restitue dans le mouvement. Rien n'est « absolument » stable. Des éléments chimiques qui passaient pour rigoureusement définis (par un poids atomique constant) sont des *isotopes*, formés du mélange de plusieurs atomes de poids atomiques différents. Les corps « simples » eux-mêmes se résolvent en ensembles de corpuscules, de telle sorte qu'on envisage de les engendrer, à partir de ceux qui sont relativement les plus simples (transmutation de la matière à partir de l'atome d'hydrogène, de poids 1, constitué par un proton et un électron). La structure des éléments « derniers » en apparence, comme le proton ou l'électron, apparaît maintenant comme complexe et sans doute mouvante. Dans les théories les plus récentes, le mouvement de chaque corpuscule se calcule en tenant compte du fait qu'il agit sur l'environnement et que réciproquement l'espace environnant, peuplé de rayonnements, agit ou va agir sur lui (mécanique ondulatoire).

Dans la science moderne, jusque dans le détail du calcul, veille comme une conscience de la totalité [1].

La médecine moderne affirme que les maladies évoluent, naissent, vivent et meurent (si l'on peut dire). (Cf. les livres de Ch. Nicolle sur « la vie des maladies ».) Et les remèdes eux-mêmes voient varier leur efficacité ; ainsi les sulfamides provoquent une sorte d'accoutumance, d'adaptation des germes pathogènes, de sorte que les cas de « sulfamido-résistance » se multiplient depuis que cette thérapeutique s'est répandue.

Restitués dans leurs relations et dans leurs mouvements, les phénomènes sont replacés dans l'ensemble, dans la totalité des *interactions* complexes qui constituent la nature.

1. BACHELARD : *Nouvel Esprit scientifique*, II, 5.

Et ils apparaissent alors avec un caractère profondément *contradictoire*.

La contradiction la plus flagrante, la plus dramatique, se présente à nous comme celle de la *vie* et de la *mort* (de l'être et du néant, mais dans toute la profondeur et la réalité du concret). Or, la vie n'est pas extérieure à la mort, et la mort n'est pas comme une menace ou un danger qui attendrait l'être vivant, hors de lui. Des biologistes (Carrel, Lecomte du Nouy) ont mesuré récemment l'*indice de cicatrisation*, c'est-à-dire la vitesse de prolifération des tissus qui permet à l'être vivant de guérir ses blessures et de réintégrer sa totalité, dans une certaine mesure, après une lésion. Or, l'indice de cicatrisation diminue *aussitôt après la naissance*.. Le vieillissement commence donc au moment où l'être vivant semble en pleine ascension, en pleine croissance. Il porte déjà sa mort en lui, et le moment de sa naissance est aussi — en un sens — celui de sa mort. Vivre, c'est consommer et consumer sa vie, c'est déjà mourir. La vie et la mort sont étroitement et indissolublement unies. Les contradictoires, concrètement, sont unis — sont *identiques !*

La biologie détermine les multiples interactions du milieu intérieur et du milieu extérieur (l'être vivant lutte contre le milieu, mais ne peut s'en séparer) — du catabolisme et de l'anabolisme (échanges à l'intérieur de l'être vivant et échanges avec le milieu) — de l'hérédité et de l'évolution — de l'adaptation au milieu et de la sélection par action mortelle de ce milieu, etc. Et ce sont là *non pas seulement* des « moments » de la pensée, des étapes, des procédés de méthode, mais des *réalités* vivantes, dramatiques. Le continu et le discontinu n'apparaissent donc pas seulement comme des *aspects*, obtenus par la pensée en analysant les faits (ils sont d'ailleurs aussi cela), mais comme des modalités de l'action réelle, « auto-dynamique » (se mouvant elle-même) de la nature qui emporte tout dans son devenir. La mutation est aussi réelle que l'hérédité, et leur antagonisme est aussi réel que leur lien indissoluble. L'électricité positive et la négative — les acides et les bases, etc. — sont aussi réels les uns que les autres ; leurs interactions sont aussi réelles que leurs antagonismes fondamentaux.

Sans citer indéfiniment les résultats atteints par les diverses sciences, nous pouvons conclure. *Notre étude du mouvement abstrait de la pensée a rejoint l'étude du mouvement de la pensée dans son histoire, — et rejoint à travers elle les résultats acquis des sciences de la nature.*

Les lois universelles de la nature (unité et mouvement, con-

tradiction et unité des contradictoires, etc.) nous apparaissent déjà comme les lois de la pensée. Non seulement, elle les découvre, les connaît ou les reconnaît dans les faits, mais elle les retrouve en elle, comme des lois nécessaires et *internes*.

La logique *concrète*, ou théorie de ces lois universelles du mouvement dans la pensée et dans le réel, est bien le raccourci de toute la connaissance (de toute l'histoire de la connaissance) et aussi de la nature. Elle résume à la fois, comme nous l'avions annoncé, des *expériences* humaines innombrables — et des exigences *rationnelles*. De la raison dialectique, on peut dire qu'elle « est » dialectique au sens plein du mot « être ». Non seulement elle dépasse la pensée formelle et l'entendement, mais elle se fonde directement, immédiatement, sur la connaissance de la nature et la nature elle-même. Elle est dialectique, parce que la nature « est » dialectique. Et c'est ainsi que les lois de la raison enveloppent — *comprennent* au sens fort de ce mot — les lois de la nature ; réciproquement, l'esprit n'est pas hors du monde, car la pensée, c'est l'homme pensant et agissant et vivant, avec toute sa vie et son histoire.

Cette conception de la logique concrète (et de la raison concrète) comporte la liquidation de deux erreurs métaphysiques.

En premier lieu une « loi » de la nature n'est pas une sorte de puissance extérieure à la nature, la gouvernant du dehors. Cette analogie inconsciemment acceptée entre la loi naturelle et le décret immuable d'un dieu ou d'un monarque — ou bien encore entre la loi de la nature et une « loi » juridique — fausse la plupart des réflexions philosophiques sur les lois. *Les lois sont « immanentes » aux phénomènes* (et ne résident pas hors d'eux), *parce que ce sont des lois du devenir*, du mouvement lui-même. La première de ces lois dit précisément que tout, dans la nature et dans l'homme, dans la société et dans la pensée, dans la connaissance et dans la vie, est un devenir. Une telle « loi » est *universelle et nécessaire sans être « éternelle » et « immuable »*. De ces lois universelles, il nous faut différencier les lois *particulières, les « constances » physiques relatives* (comme : l'eau bout à 100°). Nous y reviendrons en montrant que celles-ci aussi sont des *lois du devenir*.

Le livre bien connu d'Emile Boutroux : *Contingence des lois de la nature*, reste fondé sur une théorie abstraite de la légalité. D'après lui, l'idée de la cause ou de la loi :

n'est pas l'idée d'un principe *a priori* qui régit les modes de

l'être, mais la forme abstraite du rapport qui existe entre ces modes.

Donc, la recherche de lois *absolues* ne peut être qu'une « mauvaise pratique » de la science[1] qui se révèle comme une vérité *incomplète et relative* dès qu'on essaie de se représenter « l'entrelacement universel ». — Constatant que les lois ne peuvent être immuables et absolues, parce que le monde est un tout et un devenir, au lieu de dire : « la loi scientifique est relative », Boutroux préfère conclure :

> Le monde n'obéit pas aux lois immuables que cherche et qu'érige la science, il n'appartient pas à la science, mais à la métaphysique.

Considérant que les lois *particulières* doivent être immuables, et considérant d'autre part que les faits ne rentrent pas dans le cadre des lois immuables, Boutroux cherche à montrer que ces lois sont « contingentes » (c'est-à-dire accidentelles, subjectives) et qu'il n'y a pas de lois universelles et nécessaires. Il en tire cette conséquence que la nature d'une part, et de l'autre la connaissance humaine, sont les « libres » créations de l'esprit » (la nature — œuvre de l'esprit divin — la science, de l'esprit humain). Cette critique métaphysique de la légalité abstraite, qui présuppose précisément que la légalité abstraite se trouve la seule légalité scientifique, tombe devant la notion de « loi du devenir ». Les lois *particulières* sont *relatives ;* et, d'autre part, il y a des lois universelles, nécessaires, du devenir.

En second lieu, le dilemme métaphysique : « Ou bien l'homme est un être de la nature — ou bien, il est hors de la nature », est faux. L'homme n'est pas « un animal » comme les autres. Et il n'est pas non plus hors de la nature. C'est un être de la nature qui émerge au-dessus d'elle, et la domine. Et c'est là un fait, un fait « naturel ». La croissance de l'espèce humaine doit être considérée sans plus de stupéfaction que la croissance d'un enfant, qui grandit, devient conscient, devient un adulte. L'histoire de la connaissance fait partie de l' « histoire naturelle » de l'humanité.

La connaissance *vient donc de l'expérience* (ce qu'a compris l'empirisme classique). Elle n'en constitue pas moins, dans son raccourci logique, une raison ; mais cela au prix d'un effort immense, séculaire, de domination pratique sur la nature, d'abs-

---

1. *Contingence*, II, De l'être.

traction, de réflexion, de prise de conscience. Par cet effort, la pensée s'est constituée, établie sur son plan ; autour d'elle et en elle-même, elle découvre le *rationnel uni au réel : l'universel* (concret).

L'expérience n'est donc pas faite de sensations individuelles juxtaposées, comme le croyait l'empirisme classique. D'autre part, la raison ne manifeste pas en l'homme une activité abstraite *à priori* (antérieure métaphysiquement à l'expérience) venant d'une réalité mystérieuse, Esprit transcendant ou Dieu.

La raison dialectique dépasse ces deux aspects du problème de la connaissance : d'une part, l'expérience, le sensible, l'immédiat — de l'autre, l'abstraction, la forme, le raisonnement. Les deux « solutions » au « problème » de la connaissance séparaient unilatéralement un élément du « problème » qu'elles posaient par cette même séparation. Mises chacune à sa place, elles sont vraies relativement et fausses relativement : vraies dans ce qu'elles ont vu, fausses dans ce qu'elles ont séparé et nié.

Le rationalisme moderne, concret, n'oppose plus au rationnel, le réel « irrationnel ».

M. Meyerson (notamment dans *Identité et Réalité*) estime que la raison consiste uniquement dans la *forme d'identité* ou d'identification, et qu'elle lutte pour faire entrer dans cette forme le réel qui s'y refuse. Cette thèse réduit la raison à l'entendement et pose le contenu comme étranger et extérieur à la forme, le concret comme extérieur à l'abstrait.

Elle *fige la raison au niveau de l'abstraction pure*, de l'identité et du principe d'identité. Elle réduit la science à un vain effort, toujours déçu, pour faire entrer le mouvant dans l'immobile, le divers dans l'identité. Et elle réduit la réflexion sur la science aux tentatives de « formalisation » (réduction des mathématiques à une vaste tautologie). Meyerson met, par exemple, l'accent sur le principe de la *conservation* de l'énergie, en laissant au second plan la *transformation* de l'énergie (unité de l'énergie dans et à travers ses manifestations multiples) et la *dégradation* (qualitative) de l'énergie. En fait, la détermination d'une constante physique ne s'obtient qu'en mettant en évidence des mouvements et des qualités. Il ne peut donc s'agir d'une « identification » des phénomènes, mais de la *constatation d'une unité dans et à travers les différences*, ce qui est tout autre chose.

Comme le dit Brunschvicg [1] :

1. *L'Expérience humaine et la causalité physique*, chap. 36, p. 359.

Une raison qui ne parvient jamais à rendre compte de la réalité n'a aucun droit à être appelée raison. Une conception de la causalité dont l'essence est de nier le changement et le cours du temps, est exactement le contraire de la causalité.

Le rationalisme abstrait et métaphysique a voulu se rajeunir et s'adapter aux exigences de la science moderne dans les travaux de M. Meyerson, des logisticiens, etc., sans y parvenir.

Il présente un inconvénient d'une gravité exceptionnelle à notre époque. Tout l'humain se trouve, dans ce rationalisme, délaissé, rejeté hors du rationnel, abandonné à ses propres impulsions. Les considérations sur le déterminisme, sur la causalité et la nécessité, sur la forme, etc., sont empruntées aux sciences de la nature — et, croyons-nous, à des étapes dépassées de ces sciences. Il n'est même pas question d'une réflexion sur la science de l'homme, si ce n'est pour en affirmer l'impossibilité [1]. Une seule action correspond à ce rationalisme abstrait : la prédication morale, le sermon, prêchant aux passions de se soumettre — et cela toujours vainement. Cette scission, dans le monde moderne, entre la raison (abstraite) et le réel humain, entre l'humanisme abstrait et la vie, a eu les conséquences les plus graves, notamment une sorte de gigantesque rébellion des passions, des individus et des masses aveuglées, contre la vaine raison et la culture. Ce fut *un des aspects* — l'aspect philosophique — du fascisme et de l'hitlérisme (dont nous laissons de côté l'aspect politique). Le rationalisme abstrait a eu sa part de responsabilité dans le désespoir, dans l'angoisse, dans la rébellion de beaucoup d'hommes qui n'ont plus aperçu dans la raison le guide capable d'orienter les énergies réelles.

La raison concrète (dialectique) dépassera cette situation malheureuse de l'homme moderne.

5. Le principe d'identité. Son sens dialectique.

Après avoir prouvé, dans ce qui précède, la possibilité et la nécessité d'une logique concrète, *enveloppant* et *dépassant* la logique formelle, il faut reprendre, *mais à un degré plus élevé*, les propositions et affirmations déjà étudiées et notamment le principe d'identité et la théorie logique de la contradiction.

---

1. Cf. Boutroux : *Contingence*, chap. VII, « De l'homme ».

La logique formelle affirme que l'être (chaque être) est ce qu'il est ; et la métaphysique prétendait en tirer une définition absolue de l'être (et des vérités éternelles sur l'être).

A quoi la logique concrète répond avec Hegel :

... qu'il n'y a rien dans le ciel ni sur la terre qui ne contienne en soi les deux : l'être et le néant[1].

Phrase admirable, où seulement on peut suspecter les trois petits mots : « dans le ciel » de contenir quelques survivances d'idéalisme. S'il s'agit du ciel astronomique, rien de plus juste : les étoiles meurent comme tout ce qui est né ; et la vitesse de leurs mouvements (de l'ordre de plusieurs dizaines de kilomètres-seconde) dépasse celle des molécules de nos explosifs brisants. Mais s'agit-il du ciel théologique ? Peut-être, dans la pensée de Hegel ; seulement un dieu qui contient du néant n'est plus un dieu ! un absolu qui contient sa négation n'est plus un absolu ! Hegel, sur ce point, comme sur bien d'autres, se détruit lui-même.

Tout devenir est commencement : ce qui n'était pas, ce qui n'est pas encore, va être — passe du néant à l'être. Et tout devenir est fin. Ce qui finit cesse d'être, va de l'être au néant. « L'être — non pas « passe », mais est déjà passé dans le néant et le néant dans l'être. » (Hegel.) Ce qui ne signifie pas (comme voudraient le faire croire certains critiques de la dialectique) que l'on mêle l'être et le néant, que l'on en fait la « même chose », mais, bien au contraire, qu'on les prend dans leur relation, qui est une relation d'exclusion *active* l'un de l'autre (non d'exclusion formelle, car dans la forme les contraires subsistent simultanément, statiquement dans « l'esprit ») de telle sorte que chacun des deux, l'être et le néant, *disparaît* immédiatement dans son contraire.

Le sens commun se révolte ? Mais qu'il nous montre donc un être réel (concret) séparé de sa limite dans l'espace et dans le temps, de sa *fin*, de sa *transition en autre chose ?* Qu'il nous montre une activité séparée également de sa « fin », qui est production d'autre chose qu'elle-même, après quoi elle disparaît ? Et certes, d'un être déterminé, on ne peut dire à la fois qu'il est et qu'il n'est pas. Mais, d'une part nous n'en sommes pas encore à l'étude de l'essence, du concept, de l'être concret. D'autre part, l'être le plus déterminé se manifeste comme un être *en rapport avec autre chose* — comme un contenu en

1. Boutroux : *Grande Logique*, I, 81 et *Morceaux choisis*, p. 105.

rapport avec un autre contenu et avec le monde entier. Il n'est donc pas question de dire que cette maison à la fois existe et n'existe pas, que cela revient au même si je suis ou si je ne suis pas. Ce dont il est question, c'est d'affirmer que cette maison ne peut s'isoler ni de ses rapports avec le reste du monde, ni du devenir de ce monde. Elle est — et ne sera plus ; elle trouvera sa « fin » ; elle l'enveloppe déjà dans ses rapports avec le reste. Il en va de même pour notre propre existence finie, limitée, bornée en tous sens, malheureusement !... Il n'y a rien dans le monde qui ne soit *ainsi un état intermédiaire entre l'être et le néant*. (Et le calcul différentiel — qui présente précisément toute quantité à l'état évanouissant non pas avant sa disparition à la limite car alors elle est finie, ni après sa disparition, car alors elle n'est plus rien, mais dans sa disparition — en est la plus brillante illustration.)

Celui qui affirme ne pouvoir « penser » le rapport dialectique de l'être et du néant n'a qu'à regarder autour de lui pour trouver un nombre illimité de représentations de ce rapport, la plus frappante étant le rapport de la vie et de la mort. Lorsqu'il s'agit de l'être abstrait, son passage dans le néant, son unité avec le néant ne fait aucun doute et n'offre aucune difficulté. L'être abstrait n'est « rien ». Et ici l'unité des deux termes se découvre déductivement, analytiquement ; il suffit d'indiquer ce qui est impliqué dans l'être abstrait. Et, cependant, cette opération qui pose une différence, présente déjà un enrichissement, une « synthèse » ou plus exactement une « négation de la négation ». Le devenir (dans la pensée abstraite) s'annonce comme étant cette négation à la fois de l'être et du néant. Passant l'un en l'autre, l'être et le « rien », le néant, deviennent. Le devenir — *troisième terme* — les enveloppe tous deux, les dépasse, et conserve ce qu'ils ont de déterminé : précisément leur passage incessant de l'un en l'autre.

Les déterminations plus concrètes enveloppent, contiennent — en les dépassant — les plus abstraites. *Tout devenir réel ajoute quelque chose à la notion abstraite du devenir, mais il l'enveloppe*. « Quelque chose » de déterminé (cette maison, cet homme, cet Etat, ce régime social) se transforme ou est anéanti. Ce qui n'est pas encore *tend* à être, et naît, et agit ainsi — et ce qui était va cesser d'être. Le devenir est *tendance* vers quelque chose (vers une « fin » qui sera un commencement). La tendance enveloppe dans sa détermination ce *passage* incessant de l'être au non-être et réciproquement, cette *transition* que l'abstraction permet d'analyser. L'abstraction (l'être, le néant

en général, le devenir abstrait, en soi) n'est qu'une détermination très pauvre. Mais la vie, la vie biologique, sociale, présente plus visiblement encore et plus dramatiquement ces « moments » du devenir, du néant et de l'être. Cet être vivant semble réel ? Il l'est, en un sens, et, cependant, en un autre sens, il n'est déjà plus qu'une apparence ; il n'est déjà plus, car ce qui « est » véritablement, ce sont les *germes* qu'il porte en lui — qui sont lui et ne sont pas lui, mais l'espèce en lui, le général et l'universel en lui — et il disparaîtra après avoir procréé. De même en histoire. Un régime, un Etat existent, par exemple l'Empire romain au IIe siècle, ou bien la monarchie de Louis XIV, ou l'économie capitaliste à la fin du XIXe siècle. Et l'analyse historique révèle que déjà ils ne sont plus qu'une apparence en voie de dépassement, parce qu'ils portent en eux le « germe » de leur destruction — toutes les forces qui les entraîneront dans la mort et qui déjà sont et veulent être.

Ici donc, la contradiction n'est plus du tout la contradiction formelle. Il s'agit d'une contradiction « en acte » pour employer une vieille expression aristotélicienne. Cette contradiction *dialectique* a sa racine profonde dans le contenu, dans l'être concret — dans les luttes, les conflits, *les forces en rapport* et en conflit dans la nature, la vie, la société, l'esprit humain. Non seulement A, l'identité immobile, ne suffit pas et ne se suffit pas, mais nécessairement dans le réel et la pensée, A devient à la fois A' et non A', puis A'', etc.

La contradiction dialectique (à condition qu'elle soit telle, et non une opposition formelle ou une simple confusion) doit être prise comme *symptôme de réalité*. N'est réel que ce qui *présente des contradictions*, que ce qui se présente comme unité de contradictions.

L'homme est réel et viril dans la mesure où il lutte contre la nature — lui, être de la nature.

Un homme est d'autant plus riche spirituellement qu'il a plus d'aspects multiples et contradictoires. Et la virilité consiste ici à maintenir les contradictions, à les supporter — malgré la lutte et la douleur — pour n'en rien perdre.

Nous arrivons donc à démentir expressément le principe d'identité, puisqu'en fait nous posons comme une sorte de critère logique du réel la contradiction interne et puisque nous en tirons une règle méthodologique : « *Pour déterminer le concret, le plus ou moins concret, découvrez les contradictions.* »

Mais ce n'est que pour promouvoir à un niveau supérieur ce principe et le dépasser en le conservant :

a) La contradiction, l'être contradictoire et ses moments sont déterminés. Ils sont ce qu'ils sont.

b) La contradiction dialectique n'est pas seulement contradiction extérieure (extériorité des termes contradictoires), mais *unité des contradictions*, IDENTITÉ. Et l'on peut dire que la dialectique est la science qui montre comment les contradictoires peuvent être concrètement (c'est-à-dire *devenir*) *identiques*, comment ils *passent l'un en l'autre*, et pourquoi la raison ne doit pas prendre ces contradictions comme des choses mortes, pétrifiées, mais comme des choses vivantes, mobiles, luttant l'une contre l'autre et passant l'une en l'autre dans et par leur lutte (comme le *germe* qui est produit par l'être vivant, qui est lui, et cependant n'est déjà plus lui et veut être pour son compte, et pousse vers sa « fin » l'être qui l'a produit — ou comme *l'idéal* qui est autre chose que le réel, qui lutte contre lui et qui cependant n'est rien s'il ne plonge dans le devenir réel des racines profondes et s'il ne se *réalise* pas, cessant ainsi d'être idéal).

On peut dire avec Hegel que cette proposition : « Toutes les choses sont en elles-mêmes contradictoires » exprime la vérité concrète ; et qu'il faut détruire ce préjugé de l'ancienne logique, d'après lequel la contradiction ne serait pas une détermination aussi essentielle que l'identité. Car

S'il était question de hiérarchie, et si les deux déterminations (identité et contradiction) devaient être prises séparément, il faudrait considérer la contradiction comme plus profonde. En face d'elle, l'identité n'est que la détermination de l'être mort, mais la contradiction est la racine de tout mouvement et de toute vie ; c'est seulement en tant qu'une chose a une contradiction en elle-même, qu'elle peut se mouvoir, qu'elle a une impulsion et une activité. Elle est le principe de tout mouvement interne...

Et plus loin : « *L'identité abstraite avec soi-même n'est pas encore vie* », il lui faut « sortir de soi » et se mettre en mouvement. Ainsi :

Une chose n'est vivante qu'en tant qu'elle contient en soi la contradiction, qu'elle est cette force qui saisit et garde la contradiction en soi[1].

Dans la plupart des cas, cette contradiction est cachée pour le bon sens par la simplicité des déterminations, mais dès que

1. *W. d. L.*, II, p. 67 et sq. (*Morceaux choisis*, p. 127 et sq.)

l'on détermine de plus près les rapports, cette contradiction se révèle, depuis les rapports les plus banals (père et fils — « la route vers l'Est est aussi la route vers l'Ouest ») jusqu'aux plus complexes. De sorte que la représentation ordinaire (le bon sens) contient partout *sous l'apparence de l'unité* (de l'identité) la contradiction, mais n'en atteint pas la conscience ; et que seule la dialectique, en aiguisant (Hegel) la conscience, *en aiguisant les différences « émoussées » par le bon sens*, arrive à saisir l'essentiel, la contradiction, *au lieu d'une confuse unité ou d'une identité abstraite.*

Donc, la représentation ordinaire, le bon sens, saisissent d'une part l'unité ou l'identité de chaque chose (le père est le père et le fils est son fils) et, d'autre part, la différence (donc la contradiction), mais pas la transition, le rapport, la relation vivante, la contradiction dialectique. Les gens « spirituels » (leurs ironies, leurs plaisanteries, les jeux de mots) saisissent souvent les contradictions, mais sans arriver jusqu'à la précision dialectique. Seule, la raison aiguise la diversité estompée des différences, la simple diversité des impressions et des pensées, pour aller jusqu'à l'essence, jusqu'à la contradiction. Et c'est seulement sur ce sommet, à cette pointe aiguisée de la conscience, que les diversités pour ainsi dire se mettent en mouvement, découvrent leurs rapports et retrouvent pour nous (dans notre pensée) le caractère dialectique qui est « la pulsation interne du mouvement spontané et de la vie » (Hegel).

c) Et, cependant, la dialectique n'est pas une sorte d'apologie de la contradiction. La contradiction interne est une loi de la nature et de la vie — une loi douloureuse. La mère qui porte son enfant dans son sein, et qui lui donne sa substance et qui risque la mort pour qu'il naisse, vit selon cette loi sans la connaître. Mais la contradiction en soi est insupportable. Le devenir, qui a pour racine profonde la contradiction et qui est essentiellement « *tendance* » tend précisément à sortir de la contradiction, à rétablir l'unité. Dans la contradiction, les forces en présence se heurtent, se détruisent. Mais dans leurs luttes elles se pénètrent. Leur unité — le mouvement qui les unit et les traverse — *tend* à travers elle vers quelque chose d'autre et de plus concret, de plus déterminé ; parce que ce « troisième terme » comprendra ce qu'il y a de positif dans chacune des forces contradictoires, en niant seulement leur côté négatif, limité, destructif.

Et c'est ainsi peut-être (car il faut se montrer prudent, ces domaines étant jusqu'ici peu explorés) que dès la nature inerte

en apparence, se constituent dans l'opposition et la tension réciproque des éléments matériels, certains ensembles possédant une unité. (Les systèmes électroniques tendent, semble-t-il, à retrouver leur unité après chaque rupture, chaque événement dû à l'action des forces contradictoires, positives et négatives.)

En proie à de multiples forces contradictoires, l'être vivant résout « en acte », à tout moment, ces contradictions. *Dès que la contradiction cesse, la vie cesse.* Mais, également, dès que la contradiction cesse d'être *résolue* — dès que le corps vivant n'est plus capable de la « maintenir en lui-même », de se retrouver le même à travers son mouvement interne, ses sécrétions et échanges, la formation et la disparition de ses cellules — il disparaît également.

Plus près de notre conscience, la pensée ne vit que par les contradictions, mais en triomphant de ces contradictions — en résolvant les problèmes qu'elles posent — en les dépassant.

De sorte que le principe d'identité prend un sens nouveau, un sens *concret.* Si la contradiction est *plus essentielle* (car, remarque importante, il y a du plus et du moins essentiel — sans quoi tout serait sur le même plan et il n'y aurait rien d'essentiel !) que l'identité, l'identité reste cependant essentielle. Sans contradiction, l'identité stagne. Il lui faut se déchirer du dedans pour être, pour vivre, pour devenir. Mais, à travers la contradiction, elle se rétablit à un niveau supérieur. Sans quoi, l'être (ou la pensée) va aussitôt à sa perte. Ainsi la raison, le concept, ou simplement l'être vivant reposent sur des contradictions *résolues.*

L'identité se trouve ainsi *mise à sa place,* dans le mouvement (dans l'ensemble des relations, des différences, des interactions et des contradictions qui font la réalité concrète).

Donc, en résumé, la contradiction dialectique est réelle. Les contradictoires sont des forces, des luttes, des chocs (encore que cette image soit empruntée au mécanisme et ne constitue qu'une métaphore à l'usage du bon sens !).

Et, d'ailleurs, la contradiction, cause (raison d'être) du mouvement, est également mouvante. Là où nous pouvons saisir le processus, dans la vie, dans la société, dans la pensée, nous pouvons réserver le nom d'*opposés* aux éléments dont la contradiction reste latente et n'est qu'une différence « aiguisée » (la route vers l'Est est la route vers l'Ouest) — le nom de « *contraires* » aux forces déjà en lutte sourde, dont la contradiction mûrit (par exemple le tiers état et la féodalité dans

le courant du XVIIIe siècle) — et enfin le nom de *contradiction* proprement dite au moment de crise, lorsque le mouvement se précipite, parce que la résolution (le bond) se rapproche inévitablement dans une tension extrême et que l'être et le néant activement se confrontent (la vie et la mort) ; parce qu'enfin l'être en question (vivant, ou social, ou « spirituel » quand il s'agit d'une idée) doit se dépasser ou disparaître.

6. Le principe de causalité.

Classiquement, il se formule : « Tout effet a une cause. » Et sous cette forme, il est logique, rigoureux, et tautologique ; car il n'y a d'effet que là où il y a cause et la notion de cause implique celle d'effet. Lorsqu'on formule le principe de causalité comme suit : « Tout a une cause et la même cause précède le même effet », on ne sort pas de la tautologie. Comment saura-t-on que la cause est la même, sinon par le même effet ? et parce qu'alors cause et effet s'identifient ?

Si la cause se définit comme différente de l'effet, le rapport de la cause à l'effet devient obscur ; la cause « produirait » son effet par un pouvoir mystérieux. Et d'ailleurs la pensée logico-métaphysique mêle facilement le mystère et la tautologie. L'opium est la cause du sommeil. Il « produit » le sommeil. Pourquoi ? Parce qu'il a une vertu dormitive.

Etant donné les difficultés qu'elle présente, la notion de « cause » a été critiquée (Hume, Comte, etc.). D'après cette critique des empiristes, l'habitude d'assister à certaines successions de faits nous permet de prévoir (empiriquement) ce qui va se passer ; je heurte une bille de billard avec une autre bille, la première va se mettre en mouvement. Je m'y attends. La familiarité avec le fait sensible — l'habitude — me donne l'impression de savoir ce qui se passe. J'appelle le mouvement de la première bille « cause » du mouvement de la seconde ; et je crois qu'elle lui communique quelque chose, sa force, son mouvement. Mais, en fait, je ne sais pas ce qui se passe. Ma connaissance n'est qu'illusoire, fondée non sur une science, mais sur l'habitude et la familiarité. Il vaudrait mieux *ne pas parler de « cause » mais simplement d' « antécédent »* (le mouvement de la première bille précède celui de la seconde) — ou encore de « *relation constante et régulière* », en faisant toutes réserves sur « ce qui se passe », en niant même qu'il se passe quelque chose en dehors de nos sensations (empirisme

radical) ou en affirmant que nous ne saurons jamais ce qui se passe (positivisme d'Auguste Comte).

Et cependant « il se passe quelque chose ». Et la science s'intéresse à ce quelque chose. Elle s'efforce de le pénétrer. Soient deux phénomènes A et B. Ou bien leur « relation » leur est étrangère — et alors la science est impossible, mais aussi l'action pratique la plus simple sur ces phénomènes. Ou bien la relation de A et de B est *réelle, non extérieure à leur réalité ;* elle manifeste ou exprime quelque chose de ce qui est en cause et, par conséquent, de « ce qui se passe » en eux. Et dans ce cas il en va de même, *de la relation de A et B avec nous* (avec le savant) et de notre relation (celle de l'expérience humaine, du pouvoir d'action et de prévision du savant, de ses instruments d'action) avec eux.

Ou bien donc (et ici le dilemme est formel) les relations entre ces trois existences, A et B et le savant, sont extérieures à chacun d'eux, factices, abstraites, fortuites et « subjectives ». Et alors on ne comprend plus comment cette relation peut donner lieu à une « loi », à une formule reliant par une fonction mathématique l'antécédent au conséquent. Ou bien ces trois existences, qui sont inséparables dès qu'on étudie réellement la pensée scientifique, sont en connexion réelle et intrinsèque. Elles forment un monde, une interdépendance ; le savant, l'homme, fait partie de ce monde ; et dans cette interdépendance, dans cette connexion des parties du monde, les choses « en soi », c'est-à-dire d'abord extérieures, étrangères, deviennent choses « pour nous », pour notre activité, notre recherche. La science moderne (depuis Einstein, et plus encore depuis la théorie des *quanta*), suppose l'action réciproque du mesuré sur le mesurant et vice versa[1]. Et alors il faut bien que le savant soit « cause » lorsqu'il fait agir A sur B dans une « expérience » ; et il faut bien qu'il atteigne alors « quelque chose » qui fait partie de A et de B, et selon quoi A est « cause » en agissant sur B. Sans causes et sans causalité, pas de science. La causalité ne se réduit pas à la succession empirique, ni à la « loi » au sens positiviste du mot, à la simple fonction mathématique reliant deux variables (A et B) sur lesquelles on ne saurait rien. Singulière science, qui avouerait qu'elle ne sait rien ! Et cela est si vrai que *l'instinct rationnel* des savants (à défaut d'une raison dialectique consciente) les

---

1. Cf. Brunschvicg : *l'Expérience humaine et la causalité physique*, chap. 40, p. 407 et *supra*, II, 3.

pousse à chercher toujours la chose à travers les relations, la cause à travers ses manifestations — à ne pas laisser la loi isolée et à expliquer les lois elles-mêmes. Tel est, en effet, l'objectif (au sens précis et plein du mot) de toutes les grandes théories modernes (théorie électronique de la matière qui *explique* un grand nombre de lois physiques et chimiques — théorie génétique, qui explique beaucoup de lois biologiques — théories sociologiques, comme le matérialisme historique, etc.).

Hume, Kant, Comte, Stuart Mill ont eu raison en voulant exclure toute métaphysique (avouée ou latente) de la notion de causalité. Mais en présentant la relation comme un lien factice et externe entre des faits sensibles hétérogènes — en mettant tous les faits sur le même plan, de telle sorte que les relations ne dérivent pas de la nature des choses, mais *de l'ordre arbitraire suivant lequel notre esprit les examine* — ils ont compromis la science elle-même.

La métaphysique d'origine aristotélicienne transformait la notion *qualitative* de cause en un mélange de mystère et de tautologie (la vertu dormitive de l'opium). Et cependant, la « qualité » de l'eau n'est-elle pas « cause » de son ébullition à 100° ? Car si ce liquide ici présent n'est pas de l'eau, s'il ne rentre pas dans ce type et ce concept, il n'entrera pas en ébullition à 100°. D'autre part, la quantité pure, formellement isolée, ne reflète pas une causalité quelconque. Certes, on peut dire que f (x) est cause de la courbe représentative. Mais d'où peut venir la correspondance de l'équation et de la courbe elle-même avec un phénomène physique ? Cette correspondance, qui est un fait puisque la physique mathématique existe, a besoin d'être justifiée, expliquée. Et justement les savants s'en chargent, en cherchant notamment dans les *théories*, des causes réelles, *explicatives des lois.*

Mais parler d'une causalité, ou d'un « déterminisme », mathématique n'est qu'une fiction, puisque f (x) n'est pas « cause » de l'ensemble de phénomènes que cette fonction doit exprimer. La causalité *purement quantitative* n'existe pas — à moins d'imaginer, comme Descartes, Spinoza et Leibniz, un dieu qui crée le monde en calculant. Alors on rentre dans une métaphysique plus obscure que celle que l'on a voulu combattre !

La science requiert donc la causalité et la causalité ne peut être que qualitative, au moins *en un sens.*

La raison dialectique éclaircit aisément cette obscure question. En fait, *la cause d'un phénomène quelconque ne peut être que le devenir du monde tout entier.* Etudier un fait, vouloir le connaître, c'est — après l'avoir discerné, donc isolé au moins partiellement — *le restituer dans un ensemble de relations, qui de proche en proche s'étendent à l'univers.*

Si tout phénomène fait partie d'un univers — d'une interaction universelle — il est vain de lui chercher « *une* » cause. Cette manière de concevoir la causalité restait métaphysique. Et la métaphysique latente se traduisait aussitôt dans la pensée. La « cause » du phénomène considéré devait avoir *sa* cause et ainsi de suite à l'infini. Le phénomène se trouvait ainsi rattaché à une chaîne rigide comme un dernier anneau. Ou bien il n'y avait pas de premier anneau et alors toute la chaîne devenait inintelligible. Ou bien, plus fréquemment, avec la métaphysique, avec Aristote, pour des raisons de commodité explicative, on décrétait arbitrairement qu'il fallait un premier anneau, (αναγχη στῆναι il faut s'arrêter...) et ce premier anneau se trouvait une cause première, un dieu.

Chaque phénomène se trouvant ainsi au bout d'une chaîne rigide, l'univers vivant se décomposait en enchaînements fatals, mécaniques, suspendus à des décrets mystérieux, mais sans place pour le devenir, pour l'homme, son action et son pouvoir (sa liberté).

D'ailleurs, dans une interaction, la cause est à son tour effet et l'effet est cause (exemple : l'état général déficient d'un malade aboutit à une lésion tuberculeuse, qui réagit à son tour sur l'état général). Et voilà pourquoi la pensée qui voulait saisir la causalité, sans méthode dialectique, se trouvait devant une tautologie : la cause est effet, l'effet est la cause. La tautologie en question renfermait dans les limites d'une répétition formelle la *réciprocité d'action* qui est une réalité de la nature.

Mais alors toute causalité disparaît ? Tout phénomène s'immerge dans l'immensité de la nature ? la science ne se trouve-t-elle pas encore compromise ?

Non, parce que dans cette interaction qualitative, il se présente *du plus et du moins* — des conditions dont aucune n'est « la » cause absolue du phénomène, mais qui toutes le conditionnent et cela d'une façon « plus ou moins » proche. Parmi les relations d'un fait, il y en a de plus ou moins essentielles. Et l'on peut, pour l'étudier, laisser — momentanément et sous un certain angle — de côté les relations moins essentielles. Ainsi se constitue légitimement un *objet de pensée* (que l'on

doit seulement considérer comme momentané, relatif, approximatif et provisoire).

Reprenons, pour exprimer le devenir et l'interaction de tous ses éléments, l'image du fleuve. Toutes les parties du fleuve ne coulent pas également. Il y a l'écume en haut et les courants plus profonds. L'écume fait aussi partie du fleuve, mais elle ne nous intéresse que si elle décèle les courants profonds. L'écume disparaît ; les remous et les grands courants restent. Ainsi l'inessentiel, ce qui n'est pas « profondément » cause, s'évanouit, disparaît. La « cause » est le côté calme et profond du courant : qui ronge la berge et manifeste l'orientation du fleuve. Mais, bien entendu le fleuve tout entier changera, change déjà...

Par la réciprocité d'action, l'univers est un tout. Mais par la réciprocité d'actions immédiates et « plus » proches, se constituent dans ce devenir total des ensembles, des touts partiels, des organismes.

Ainsi, la causalité scientifique présuppose bien un monde — notre monde — dans lequel la *qualité* ne se sépare pas du « *plus et du moins* », de l'aspect quantitatif.

Le principe de causalité, pris formellement et rigidement, a reçu souvent une extension absolue sous la forme du *principe du déterminisme*. « Tout effet a une cause. Les mêmes causes produisent les mêmes effets. Les mêmes causes reviennent » ; ou encore :

1. L'ordre de la nature est constant et les lois ne souffrent pas d'exception.

2. L'ordre de la nature est universel et il n'y a pas de faits ni de détails de faits qui ne soient réglés par des lois [1].

Ce principe du déterminisme, d'une rigidité absolue, a longtemps passé pour le postulat ou la présupposition de la science, pour le « fondement de l'induction ».

Taine, dans une page célèbre, a exprimé son extase devant l' « axiome éternel » dont toutes les conséquences se déroulent inexorablement.

Ainsi le déterminisme assimilait l'univers à une sorte d'immense projectile dont la trajectoire serait déterminée à l'avance et même de toute éternité.

La plupart des critiques que l'on a parfois adressées à la science étaient vraies du déterminisme absolu, mais de lui seulement. Il a « déshumanisé » l'univers. Il proposait à l'in-

1. Goblot : *Traité*, p. 313-314.

telligence une figure désespérante du monde, lui demandant de contempler l' « axiome éternel » et le déroulement fatal des phénomènes. A la science déterministe inévitablement devait s'opposer une métaphysique, refuge illusoire de la liberté et de l'espoir.

Mais le déterminisme absolu porte à l'absolu un aspect étroit et limité de la science : le mécanisme. Ce déterminisme excluait le hasard. Il a été démenti par la science elle-même, lorsqu'elle a découvert le hasard dans la nature et que le hasard non seulement n'était pas incompatible avec la « légalité », mais que beaucoup, sinon toutes nos lois sont *des lois du hasard.*

Lorsqu'on laisse tomber au hasard une aiguille sur un quadrillage dont la dimension est le double de la longueur de l'aiguille, le rapport du nombre des jets après lesquels l'aiguille coupe le quadrillage à la totalité des jets *tend* vers $\frac{1}{\pi}$ soit 0,3183098 (méthode du jet de l'aiguille). C'est une *loi du hasard.* Les lois du hasard sont des lois de moyennes, de masses, de grands nombres, des lois *statistiques*, comme certaines lois sociologiques concernant le nombre des naissances, des morts, des accidents (et même des lettres mises à la poste chaque année sans adresse !) qui sont *à peu près constants* pourvu qu'on examine les nombres dans un temps et un espace assez grand.

Supposons qu'un gaz soit composé de particules animées de grandes vitesses, chaque particule allant au hasard. Si nous considérons un temps très petit et un élément très petit de la surface interne du vase qui renferme le gaz, il se peut qu'aucune particule ne heurte la cloison pendant ce temps. Considérons un élément de cloison relativement grand par rapport à ces particules (donc à notre échelle), et un laps de temps à notre échelle, la loi des grands nombres et le calcul des probabilités montrent qu'un *nombre à peu près constant* de particules viendra heurter la cloison. La pression du gaz contre ses parois s'explique ainsi (théorie cinétique des gaz). Réduisons de moitié le volume offert à l'ensemble des particules, le nombre de celles qui choqueront le même élément de paroi pendant le même temps suffisamment grand sera à peu près deux fois plus grand et la pression également. *La loi de Mariotte* s'explique ainsi, comme loi approximative, à notre échelle — comme loi de masse, loi statistique.

Certes, le hasard apparent peut dissimuler une connexion encore inconnue. Mais il ne semble pas que l'on puisse nier l'existence *objective* du hasard. Seulement *hasard et nécessité* (ou loi) sont deux aspects également objectifs, contradictoires et dialectiquement unis, de la nature (x).

Le principe du déterminisme apparaît ainsi dans son essence *théologique*. En plein « positivisme », la doctrine de l'absolu survivait sous cette forme pseudo-scientifique : l'axiome éternel — le mécanisme transposé en vérité éternelle — la négation d'une connexion dialectique des choses, des lois du devenir comme lois du hasard.

D'ailleurs, le déterminisme confond deux choses très différentes : la détermination — et l'enchaînement mécanique. *Tout être est déterminé*, oui, mais déterminé dans son mouvement, dans son devenir — qui comporte une spontanéité ou « autodynamique » (*Selbstbewegung*) de la nature — donc *non mécaniquement*. La loi du devenir, c'est que le gland devienne arbre et l'enfant un adulte. Mais aucune combinaison d'éléments « simples » obtenus par analyse du gland ou de l'enfant ne donnera l'arbre ou l'adulte. Ce que deviendra cet enfant dépend de circonstances, de hasards ; et même il peut mourir avant de devenir adulte. Mais il porte en lui-même sa loi. Cette loi est *déterminée*, sans être un « déterminisme ». Et si, plus tard, l'enfant qu'il est aujourd'hui se retrouve dans l'homme, ce sera comme « moment » dépassé : il sera encore l'enfant qu'il fut et cependant il ne le sera plus. La loi de son devenir, c'est qu'il traversera, à un âge déterminé (quantitativement) une crise de transformation qui le fera homme.

Le déterministe réclame qu'on lui garantisse le retour éternel des mêmes causes mécaniques. Il suffit au savant de se dire : « Le phénomène que je viens d'atteindre, de détacher par analyse, n'est pas une manifestation superficielle qui se nie et se détruit dans sa simple apparition (comme l'écume du fleuve aussitôt entraînée et disparue). J'ai dépassé cette zone superficielle. Je pénètre dans un courant plus profond. D'ailleurs, il y a encore bien d'autres courants plus profonds et le phénomène n'est encore qu'une parcelle de l'univers... D'autre part, il est peu probable que j'atteigne un point et un moment de discontinuité totale, le cours du fleuve tout entier changeant précisément alors. Certes, ce n'est pas exclu, mais j'estime qu'il y a très peu de chances... Donc, dans la zone atteinte par ma

1. Cf., *supra*, II, 9.

recherche, à ce *degré* de profondeur et d'objectivité, si je découvre une régularité, une loi, je ferai des réserves sur son caractère définitif et absolu, mais je la proclamerai sans hésitation, car j'estime qu'il y a très peu de chances pour que cette régularité soit une illusion, une duperie, destinée à être déçue par la nature. D'une part, donc, il ne peut jamais être question d'expérience « cruciale », garantissant la coïncidence absolue et définitive de ma loi avec un déterminisme rigide de la nature. D'autre part, il n'est pas besoin d'une immense quantité d'expériences pour que la correspondance de ma loi avec le cours de la nature devienne une certitude *relative*. Un nombre assez faible d'expériences suffit, pourvu que le degré de précision de ma formule s'accorde avec le degré de profondeur et d'objectivité que j'atteins dans la nature. C'est une question de *degré, d'échelle*, que je juge au nom de toute la science acquise... »

Il n'est pas besoin d'un autre « fondement » pour l'induction. L' « instinct rationnel » du savant l'avertit sur ce point avant que la raison dialectique vienne éclaircir la question [1].

La nature métaphysique du prétendu « principe du déterminisme » apparaît dans les commentaires philosophiques qui lui ont été apportés. Formulé dans toute sa rigidité, il laisse en effet en suspens un « problème » : « Les mêmes causes (mécaniques) doivent revenir éternellement ? Comment cela se peut-il ? Quelle puissance peut garantir ce retour ? » Une telle puissance ne peut être que supra-physique, extérieure à la nature. Telle est, en effet, la réponse qu'a donnée à la question ainsi posée le métaphysicien J. Lachelier dans son livre *Fondement de l'induction*. Pour qu'il y ait science, il faut qu'il y ait déterminisme. Mais le principe du déterminisme ne se suffit pas ; il réclame un « ordre de la nature » qu'il est incapable par lui-même de justifier. Il affirme que les mêmes causes doivent revenir éternellement, pour que la science soit possible. Mais si ces mêmes causes reviennent, c'est qu'elles sont « voulues », au moins inconsciemment par la nature. Elles doivent être pour la nature des buts, des « fins » qu'elle se propose (et le mot « fin » a ici un sens psychologique). Si la nature est un tout, et si dans ce tout se forment des ensembles stables, ce ne peut donc être, dit Lachelier, que parce que la nature est un organisme semblable à l'organisme vivant — ou plus encore, une vie psycho-

1. Cf., *supra*, II, *in fine*.

logique obscure, mais semblable à la nôtre, de telle sorte qu'elle peut se proposer des buts, des fins (ces ensembles stables), de la même façon que nous, êtres conscients, nous avons des *idées* définies.

La possibilité de l'induction repose sur le double principe des causes efficientes et des causes finales[1].

Le principe du déterminisme, principe scientifique (pseudo-scientifique !) se complète donc selon Lachelier par le principe de *finalité*, d'essence métaphysique. La nature se propose dès « fins ». Et l'homme pensant est une de ces « fins ». La métaphysique de Lachelier se résume dans une formule obscure et qui paraît profonde : le monde est « une pensée qui ne se pense pas suspendue à une pensée qui se pense ». La pensée qui ne se pense pas et qui cependant est déjà « de la pensée » — un peu comme notre vie psychologique, selon certains psychologues, a un fondement inconscient qui tend vers la conscience — c'est la nature. La pensée qui se pense, l'homme, apparaît comme la « cause finale » de l'univers. La nature crée l'homme. Mais ce n'est là, d'après les métaphysiciens, qu'une apparence. En vérité, et dans la réalité « profonde », puisque la nature va vers l'homme comme vers sa « fin » et « veut » l'homme, c'est lui qui suscite la nature. Il est sa cause métaphysique. L'ordre réel du devenir n'est qu'un ordre apparent. L'esprit suscite, donc précède la nature ; l'âme est la cause du corps. Ce qui vient naturellement après se trouve la cause « profonde » des antécédents, des conditions. L'homme conscient et pensant est la cause « finale » du primitif, la civilisation de la barbarie, le fils du père...

La métaphysique, ici, repose sur un sophisme : définir le tout par la partie, la nature par l'être vivant et pensant. Elle inverse sans raison l'ordre réel du devenir et dans cette absurdité croit trouver le signe et la mesure de sa « profondeur ». De plus, le problème lui-même est faux, irréel. Il suppose une conception périmée de la science : le déterminisme, les lois *absolues* de la nature. En effet, si la nature obéissait à des « lois » absolues, ces lois ne pourraient que lui être imposées par une puissance supérieure. Elles existeraient « en droit » et de toute éternité, avant la nature qui n'aurait qu'à s'y conformer.

Il est assez curieux que des ouvrages fondés sur une concep-

---

1. *Fondement de l'induction*, p. 10.

tion aujourd'hui *périmée* de la science, de la légalité, du déterminisme — ceux de Boutroux, de Lachelier, de Bergson — restent dans l'enseignement officiel comme des textes « classiques ».

Cette erreur fondamentale tombe avec la conception moderne du hasard, des lois approximatives et provisoires — et plus encore avec la conception dialectique de *l'interaction universelle*, les lois n'étant alors que des *lois du devenir* : les unes, lois *universelles* du devenir, *abstraites* parce qu'elles ne portent sur aucune particularité du devenir, et cependant rationnelles et portant sur tout objet concret, comme celle-ci précisément : tout est devenir — les autres, *particulières*, concrètes en ce sens qu'elles portent sur un courant dans le devenir, abstraites en ce sens qu'elles l'isolent momentanément, celles-ci n'étant par essence que momentanées et approximatives.

L'interaction universelle élève à un niveau supérieur les notions de relation, d'identité et de différence, d'opposition et de contradiction. C'est dans le cadre de cette interaction que les relations, les contradictions, sont unies et agissent les unes sur les autres.

Pas plus que la contradiction n'est une absurdité, la réciprocité d'action (l'action et la réaction — le tout agissant sur la partie et la partie sur le tout, l'organe sur l'organisme et réciproquement) n'est un « cercle vicieux ». Ou plutôt, s'il y a cercle vicieux, d'après la pensée formaliste et l'entendement isolé et isolant, il se révèle comme le critère et comme le signe du réel.

D'où encore plusieurs règles de la raison dialectique :

— Dans le mouvement, dans l'enchaînement universel, saisir le lieu et le moment, la situation dans ce qu'elle a d'original et cependant de conforme à un type, à une loi, à un cadre plus général ; saisir simultanément les différences et les analogies ;

— Dans l'interaction universelle, déterminer les conditions proches ou lointaines d'un fait, les hiérarchiser avec soin, discerner les plus importantes et les moins importantes, les plus générales et les moins générales, les plus essentielles et les moins essentielles (du point de vue actuel). Eliminer momentanément le non essentiel, les connexions lointaines des objets « distincts » ; *conserver, en ce sens, et dans ces limites, le principe de causalité classique.*

— Tenir compte des hasards et des sommes de hasards.

7. Le principe de finalité. Les fins sans finalité.

Il se formule classiquement : « Tout a une fin ». Métaphysiquement pris, ce principe signifie que la nature a des intentions, des buts, comme une volonté humaine. Elle fabriquerait des êtres, comme un artisan fabrique des chaises ou des tables : en ayant à l'avance l' « idée » du but à atteindre et des procédés mécaniques pour y parvenir.

De cette formulation métaphysique, Leibniz a tiré les sophismes ridiculisés par Voltaire dans *Candide :* le monde est une harmonie — on ne peut dire que tout est bien, mais il faut dire que tout est pour le mieux.

Enfin, Bernardin de Saint-Pierre, partant de la finalité métaphysique, est arrivé aux surprenants enfantillages des *Harmonies de la nature :* le melon a des côtes pour être mangé en famille — la nature a créé les puces noires pour qu'on puisse les attraper sur la peau, etc.

Ces puérilités ont soulevé les protestations des savants. Sans se rendre compte que leur notion de « cause » prêtait le flanc à la critique finaliste (Boutroux, Bergson, Lachelier), parce qu'elle restait rigide et métaphysique — ils ont répliqué, non sans quelque raison, que la recherche scientifique consistait en une recherche des causes (ou du moins des antécédents, des conditions) et non des fins. Et ils ont parfaitement compris que, conformément à son habitude, la métaphysique travestit le réel en renversant son ordre ; les vallées ne sont pas faites « pour » que les fleuves y coulent, mais ce sont les fleuves qui ont creusé les vallées ; l'œil n'est pas fait « pour » voir la lumière, mais, au cours de l'évolution, la lumière agissant sur les pigments des organismes a contribué à la formation de l'œil.

Les métaphysiciens, avant même les excès « finalistes » de Leibniz et de Bernardin de Saint-Pierre, avaient déjà protesté. Spinoza affirmait qu'il ne fallait prêter à la nature ni un entendement ni des intentions semblables aux nôtres :

> La nature n'a aucune fin à elle prescrite et toutes les causes finales ne sont rien que des fictions des hommes [1].

Kant a essayé de sauver la finalité métaphysique en distinguant la finalité *externe* et la finalité interne. Le melon et le repas en famille n'ont aucun rapport ; affirmer que l'un est

---

1. *Ethique*, I, proposition XVII, scolie et appendice à la partie I.

fait « pour » l'autre, selon Kant, c'est attribuer à la forme du melon un but extérieur à elle, donc une finalité « externe ». Mais, dans une œuvre d'art, dans un tableau, les parties ou détails sont mis en place dans l'ensemble, « faits » pour l'ensemble. Cette finalité serait celle-là même que nous devons attribuer à un organisme, ou à la nature entière. De par sa nature, la finalité interne « transcenderait » la causalité, la science, étant d'un tout autre ordre et relevant même d'une autre faculté (c'est-à-dire du jugement de « goût », de nature esthétique), que de la relation (ou « catégorie ») de cause à effet. La finalité interne serait « idéale » plus que réelle, mais à ce titre nous introduirait dans un ordre de vérités supérieures (nouménales) ou, du moins, nous les laisserait pressentir.

Mais l'opposition de la finalité interne et de la finalité externe ne résiste pas à l'examen. Cette opposition se comparerait de très près à celle des mécanismes et des organismes. Or, dans un mécanisme, les pièces sont faites « les unes pour les autres » et elles forment, encore que détachables, un ensemble. D'autre part, dans un tableau ou dans un organisme, les éléments ou les parties ou organes ont une existence propre. *En un sens*, ils existent à part. Dans leur réciprocité d'action, le tout modifie la partie et inversement. La tache de couleur jaune ou bleue n'est plus dans le tableau ce qu'elle serait « en soi », ni la note de musique prise isolément ; comme le remarquait Aristote, la main coupée n'est plus la main. Et cependant la tache de couleur ou la note de musique ont une certaine existence « en soi » ; la couleur se trouvait sur la palette du peintre avant d'être sur le tableau. Les organes dans un organisme ont des fonctions différentes et déterminées. Par certaines drogues, on agit sur un organe sans modifier profondément les autres ni le tout. En un sens donc, comme nous le savons déjà, l'organisme enveloppe du mécanisme ; et le rapport entre les éléments du tout se détermine *en un sens* comme un rapport *externe*. Toute « finalité » réelle ne peut être qu'interne d'une part, externe de l'autre, inséparablement.

La notion dialectique d'interaction et de réciprocité d'action nous permet de *réhabiliter le principe de finalité en le dépouillant de son caractère métaphysique.*

« Tout a une fin », mais le mot « fin » doit être pris concrètement. Tout ce qui existe est *fini*, par la « fin » que chaque être porte en lui. Tout ce qui existe a une limite, dans l'espace et dans le temps, et cette limite est sa « fin », le point et l'ins-

tant où cesse cet être déterminé. Mais cette fin se trouve aussi sa *transition*, son passage, *sa rencontre avec autre chose et sa médiation, sa transformation en cette « autre chose »*. La limite de cet objet, de cette feuille, de cet arbre, est aussi la limite de l'air ambiant, de la terre et le lieu de leurs échanges, de leurs transformations. Et c'est là même qu'ils se déterminent réciproquement. La « fin » est donc aussi un commencement (d'autre chose) et toutes choses ainsi se trouvent liées et liantes, causées et causantes, de façon interne, par leur détermination et par leur fin. Toutes sont actives les unes sur les autres et en même temps passives, médiées et médiantes, niées et niantes.

Ainsi, chaque être vivant va vers sa « fin », la mort, parce qu'il est un être « fini », poussé vers cette fin par ses contradictions internes, étant un être singulier qui ne peut s'identifier à l'espèce, à la vie, à l'univers. Mais, en tant qu'individu, condamné à la finitude par son individualité, il porte en lui l'espèce et la vie et l'avenir sous forme d'un germe. Et vivre c'est pour lui mûrir ce germe et propager l'espèce, qui, cependant, le condamne à n'être que fini et mortel. Et sa « fin » en ce sens est *également* de se reproduire.

Encore un exemple. Le rivage est le lieu où « finit » la mer, et c'est aussi le lieu où « finit » le continent. Et c'est une zone incertaine de transition : la plage, la falaise... La mer ronge le continent ; le continent résiste, se soulève ou s'abaisse. De leur interaction résulte la ligne du rivage, la limite réciproque. La mer est « cause » du rivage, et aussi le continent. La « fin » n'est donc pas donnée hors de la cause, ni avant elle. Dans la réciprocité d'action, la cause est aussi la « fin ».

Dans l'interaction universelle, les êtres sont donc simultanément cause et fin les uns des autres, se déterminant réciproquement. Et la nature apparaît comme un tout, sans que ce caractère soit « transcendant » à la causalité. Les êtres ne peuvent se prendre « *partes extra partes* » que par analyse. Le tout cependant n'a aucun caractère mystérieux, qui le situerait comme un « au-delà » de tous les êtres.

La nature peut être dite « infinie » comme totalité d'êtres finis. Nous n'avons aucune raison de lui attribuer une borne dans l'espace et dans le temps : un instant auquel elle commencerait et finirait — un point ou un ensemble de points qui arrêterait l'espace comme cet objet matériel, borné et continué par un autre espace.

Mais la nature peut être également dite « finie » puisque tous les êtres qui la constituent sont déterminés et finis. Si l'on veut

employer ces dénominations à propos de la nature inconnue, nous devons la dire « infinie-finie ». Cette alliance de termes peut sembler au premier abord paradoxale. Elle prend pourtant un sens précis dans les sciences. En métrique, les géomètres étudient des espaces non homogènes dans lesquels le « mètre » qui les mesure doit évidemment suivre la modification de cet espace ; le « mètre » change donc avec les propriétés « métriques » de l'espace considéré. S'il diminue et tend vers zéro lorsque l'espace tend vers une certaine limite, un nombre infini de mesures, de « mètres », sera nécessaire pour mesurer un espace déterminé, fini [1]. La physique peut être amenée à se servir de semblables considérations ; elles ne sont pas plus « paradoxales » que l'espace-temps à quatre dimensions ou la matière-énergie. D'après la théorie de la relativité généralisée, il se pourrait précisément que le monde, la nature, fût un « infini-fini ».

La finalité ainsi conçue implique donc un rapport en un sens interne des parties et éléments. Ce rapport n'a plus rien d'une « harmonie » préétablie.

Il y a un « ordre » dans la nature en ce sens que, si les parties du monde étaient indépendantes, liées seulement de manière externe et mécanique, ce ne serait pas un monde, mais un chaos. L'ordre du monde n'exclut ni la causalité, ni le hasard. Il les implique.

Prenons ici un exemple emprunté à l'œcologie, branche de la biologie qui étudie les habitants et populations animales. Soit une espèce A (les loups) qui se nourrit d'une espèce B (les moutons). Lorsque A tend vers l'extermination de B, les animaux de A ne trouvent plus à se nourrir ; ils périssent. Alors le nombre des B augmente ; mais alors le nombre des A tend à augmenter et à détruire à nouveau l'espèce B. Il s'ensuit que le rapport $\frac{A}{B}$ oscille autour d'une certaine moyenne, d'une position d'équilibre. D'ailleurs, A peut servir de nourriture à d'autres espèces, et B peut à son tour dévorer d'autres espèces. Les populations animales, dans une aire naturelle donnée, sont donc régies par une loi d'équilibre qui est une loi statistique, une loi de moyennes. On peut appliquer à ces équilibres le calcul.

L'équilibre ou l'ordre de la nature ainsi défini n'a rien d'une harmonie. Il sort du fait que chaque espèce a sa « fin » en une

1. Cf. Poincaré : *Revue générale des sciences*, 1902, t. III, p. 65, et *La Science et l'Hypothèse*, p. 84.

autre espèce. Il sort de l'action réciproque. L'homme de lettres à la manière de Rousseau ou Lamartine, qui décrit, d'une colline, la beauté du paysage et l'harmonie de la nature, les arbres, les plantes, les oiseaux et les insectes, ne soupçonne pas que l'ensemble, la vie de cet ensemble, son équilibre, résultent du règne universel de la « fin », c'est-à-dire de la mort. La nature est ainsi !

Chaque chose donc, prise du point de vue de sa limite immanente — du point de vue de la contradiction qui l'entraîne au delà d'elle-même — est le fini. Et quand on dit que les choses sont finies, on reconnaît que le non-être, — leur non-être — est en elles. Ces choses sont, mais leur vérité (la vérité de leur être) se trouve dans leur « fin » : dans leurs relations et leurs transformations.

Nous retrouvons ici à un degré supérieur, et dans leur vérité — en les reprenant, en retournant vers elles pour les approfondir et les concrétiser — les premières étapes de la pensée dialectique : l'unité de l'être et du néant.

Et d'ailleurs notre raison humaine elle-même est aussi finie. Elle a des limites. Ce que sait chaque homme ou chaque génération se trouve toujours limité, borné. Pour connaître, il nous faut *commencer* à connaître, pénétrer dans les choses du dehors, les briser. Mais, en même temps, notre raison est *également infinie*. Son inquiétude, ses contradictions, l'obligent à se dépasser. Car c'est la nature même du fini que de se dépasser, de passer par delà sa fin. Seulement, alors que les choses disparaissent, alors que l'individu meurt et laisse place à sa descendance en qui continuent l'espèce et la vie, la raison — en tant que raison de l'espèce humaine, raison vivante, expression de la nature — *ne sort pas d'elle-même en se dépassant*. Bien au contraire, elle s'affirme, elle se confirme, elle connaît plus concrètement et elle élucide ses méthodes de connaissance. Elle devient elle-même. Elle tend vers l'idée, vers la connaissance totale de l'être, vers l'être total en tant que connaissable et connu. Elle reflète donc la nature elle-même dans sa double « nature » infinie et finie.

Car ce qui est donné dans chaque être — et dans la raison — c'est *l'unité de l'être et du néant, de l'infini et du fini*, l'un en l'autre et l'un par l'autre. Rationnellement, l'infini et le fini ne peuvent être juxtaposés, placés l'un à côté de l'autre comme externes, inconciliables, séparés et opposés.

La finitude n'est en tant que passage en deçà de soi. C'est pourquoi elle contient l'infinitude, l'autre d'elle-même. (HEGEL.)

Ainsi transparaît un peu devant nous la profondeur du devenir, la profondeur du fleuve : l'infini (fini) dans toutes les directions, vers le passé et vers l'avenir — vers les autres « échelles » que la nôtre, l'infiniment petit et l'infiniment grand, la matière, la vie, la raison.

En un sens, la raison se définit par un rapport avec l'autre que soi : la nature, qui existe avant l'homme et hors de lui. C'est la finitude de la raison. En un autre sens, le rapport avec « autre » disparaît, la raison n'est plus que rapport immédiat avec soi-même, universel concret qui s'affirme, se réalise et tire de soi-même ses lois. D'où cette illusion dont était dupe la métaphysique, portant à l'absolu le *côté infini* de la raison — et croyant que l'idée et la raison pourraient exister *à part de la nature*.

De ces remarques, il résulte encore des règles de logique dialectique :

— Saisir chaque chose, chaque être, chaque situation, non seulement dans ses connexions d'une part et de l'autre dans ses contradictions internes, mais dans le mouvement total qui en résulte ;

— Déterminer avec soin les limites de chaque chose, de chaque être, de chaque situation ;

— Ne pas oublier que la limite (la fin) d'une chose, dans le temps et l'espace, ne se présente pas comme un arrêt brusque, mais comme une zone de transition (ainsi d'un sentiment qui ne se résigne pas à mourir ; d'un crépuscule qui se prolonge, d'une vieillesse qui n'en finit pas ou d'un régime social qui traîne en longueur et pourtant ce sera bientôt autre chose, la nuit, la mort, le renouvellement).

— La raison tend sans cesse à dépasser les limites de l'accompli, dans l'espoir ou l'attente d'un avenir autre que le présent. Lorsqu'elle s'égare dans l'idéal abstrait, il faut lui rappeler que l'idée et l'idéal sortent du réel et doivent y rentrer par la réalisation pratique.

8. Qualité et quantité.

Nous venons de voir que chaque être est une qualité finie ; que l'interaction universelle représente la connexion des qualités ; que la qualité a un côté infini, puisque l'univers se déter-

mine comme ensemble de qualités. Nous avons pénétré dans le degré, dans la sphère de la qualité, qui, désormais, s'intégrera aux moments ultérieurs de la recherche et de l'objectivité déterminée.

La qualité nous est apparue avec son double aspect positif et négatif. L'être qualitativement déterminé, le « quelque chose » précisément ainsi n'est que pour et par un autre quelque chose ; il est en connexion avec autre chose ; il est posé dans le devenir par autre chose que lui, et amènera dans l'être (dans l'existence) autre chose encore.

Nous avons étudié ensemble la qualité et l'interaction ; mais l'interaction se trouve à un degré supérieur de réalité et de vérité. Ainsi, dans un *tout*, il ne faut pas se contenter d'analyser les parties et puis de dire abstraitement qu'elles ne sont pas isolables. Il faut toujours effectivement *revenir des parties au tout*, comme contenant leur réalité, leur vérité, *leur raison d'être.*

Dans la raison, déjà, nous est apparu « autre chose » que la qualité prise en général. La raison, considérée comme un devenir déterminé, peut, en effet, être « plus ou moins » réelle, *plus ou moins* objective et vraie. Elle introduit ainsi « du dedans », elle esquisse la *quantité.*

D'ailleurs, raisonnons par l'absurde. Supposons que la nature *ne soit que qualitative* (comme dans la métaphysique de Bergson). Ou bien le devenir serait tout à fait continu (ce que suppose Bergson et ce qu'il tente de montrer par des arguments psychologiques, notamment dans les *Données immédiates de la conscience*, où il essaye d'éliminer tout ce qui n'est pas qualité pure, qualité en soi) et alors, à tout instant, la qualité se métamorphoserait et disparaîtrait par fusion en une autre qualité. Un univers qualitatif continu serait une sorte de devenir brumeux, informe, sans suite, *sans structure*. Chaque instant n'aurait aucun rapport déterminable avec l'instant précédent, si ce n'est qu'il le suit. Et c'est exactement ce que décrit le bergsonisme : le « jaillissement » des qualités, leur pure hétérogénéité [1], leur imprévisible « durée ». Un tel monde n'offrirait aucune prise, il ne serait pas viable ni vivable. En fait, la métaphysique bergsonienne a seulement projeté au dehors les « états » intérieurs brumeux et informes du « sujet » psychologique séparé de l'objet et de l'action, de l'intellectuel perdu dans son moi et sa vie intérieure. — Ou bien encore ce devenir serait

1. Cf. *Données immédiates de la conscience*, p. 79.

tout à fait discontinu. A chaque instant, par une interruption brutale, apparaîtrait l' « autre chose », l'autre qualité. Mais alors ces qualités successives sans continuité seraient simplement juxtaposées. Ce seraient des « choses » distinctes. L'univers serait alors un chaos discontinu. Il est facile de voir que dans les deux hypothèses nous parvenons à la même absurdité.

Seule, la *quantité* permet à notre monde qualitatif d'avoir une structure définie, sans cesser d'être qualitatif.

Dans le devenir, la qualité dure, se prolonge, se répète reste la même au cours d'un *accroissement quantitatif* graduel. Ainsi, l'eau garde sa qualité en chauffant ou en se refroidissant. Ainsi, l'arbre se répète en une foule de graines et l'espèce dure avec peut-être accroissement lent ou disparition lente de certaines propriétés. La quantité introduit donc la *continuité concrète*, la gradualité. Mais elle introduit aussi la discontinuité. L'être qualitatif considéré dans son rapport avec la quantité se manifeste à nous comme une *unité* concrète, l'unité de « plusieurs » instants successifs pendant lesquels la qualité ne se modifie guère (l'eau qui chauffe) — ou l'unité de *plusieurs* êtres semblables (l'arbre avec ses fleurs et ses graines). Tant que dure cette unité, il n'y a pas changement réel, devenir profond. Le devenir (si vraiment il y a devenir) « deviendra » donc à un certain instant plus brusque, plus brutal ; après un accroissement quantitatif relativement calme, il abolira d'un coup l'unité ainsi constituée pour la remplacer plus brutalement par « autre chose ». Ainsi, le *devenir sera discontinu* et *continu à la fois*.

Dans ce qui précède, nous venons d'analyser plus concrètement qu'auparavant le devenir. Nous n'avons pas déduit ou construit de toutes pièces la quantité, nous l'avons retrouvée — mais à sa place, *à son degré*, donc avec sa réalité relative et ses lois.

Le changement dans les choses (et par changement il faut entendre non seulement le déplacement, mais l'altération, mais la modification) se présente souvent comme continu et *graduel :* l'enfant grandit, la plante pousse. Alors « on » (c'est-à-dire l'entendement) se figure expliquer tout le devenir de la chose, et ses transformations, par la gradualité. On se figure, par exemple, que l'être se trouvait déjà tout entier à l'origine, la plante dans le gland — l'adulte dans l'enfant ou même dans le germe. La transformation serait alors simplement quantitative (croissance, augmentation) ; la qualité restant constante, il semble que le devenir s'explique tout seul ; que l'apparition de la chose, ou

sa disparition, ou ses métamorphoses, se passent devant nos yeux. L'explication devient alors purement quantitative, et l'entendement se satisfait, parce que la qualité étant posée, il semble qu'il n'y ait plus qu'à tenir compte de la répétition, de la continuation, de l'augmentation ou diminution continues de cette qualité pour avoir tout expliqué. Mais d'abord, tout le problème se trouve reporté à l'origine. Une certaine époque a vu se multiplier les études portant exclusivement sur les « origines » : celles de l'art, ou de la civilisation, ou de la science, ou de la vie, ou de la pensée. Comme si tout se trouvait expliqué par l'origine ; comme si l'histoire se renfermait dans l'origine ; comme si l'origine pouvait être expliquée plus clairement que la suite de l'histoire et en contenait tout le sens !

Mais toute transformation d'un être (y compris sa naissance et sa disparition) implique le passage d'une qualité en une autre qualité (la négation d'une qualité). La croissance purement quantitative ne suffit pas à expliquer le développement des êtres. Ainsi, l'adulte n'est pas plus un grand enfant que l'enfant n'est un petit homme. Entre l'enfant et l'adulte se trouve une période de transformation profonde (« crise d'adolescence », disent justement les spécialistes). Ce processus implique autre chose que la gradualité, qui s'en tient unilatéralement à la quantité. Au contraire, la transformation consiste en une interruption de la gradualité, et en une modification brusque (relativement) de la qualité à la suite d'une augmentation très petite (relativement) de quantité. L'eau ne devient pas peu à peu dure, de façon à acquérir peu à peu la consistance de la glace ; elle devient dure brusquement.

Telle est la loi, d'une importance primordiale, *de la transformation de quantité en qualité* (λ).

Le devenir concret n'avance jamais d'un pas égal. Il traverse des « crises » (psychologiques, biologiques, sociales). Il se fait par *bonds*.

Qualité et quantité se montrent inséparables, comme deux aspects de l'existence déterminée concrètement. Mais ces deux aspects ne se mêlent pas, ne se confondent pas en une unité abstraite. Il se passe une sorte de sourde lutte, de conflit, (bien qu'on ne puisse *pas encore* ici parler, dans cette analyse du réel, de « forces » proprement dites) entre ces deux côtés de l'être, qui solidairement s'affirment et se nient l'un l'autre. Dans le devenir, la qualité déterminée, le « quelque chose » résiste pour ainsi dire et dure. La quantité alors n'est qu'une détermination *indifférente* de la chose, qui ne lui est pas essentielle,

car alors la chose augmente ou diminue sans altération profonde. Puis, vient un moment où la qualité se trouve entraînée, emportée, dépassée. Un être nouveau, une nouvelle qualité apparaît. Et le moment où la qualité disparaît, où se trouve créée une autre qualité se trouve aussi le moment où la quantité manifeste qu'elle n'était pas inessentielle à la chose, mais faisait partie de son essence.

Cette loi d'une importance primordiale détermine l'existence des *constantes physiques* au cours du devenir. Les transformations qualitatives, les phénomènes nouveaux qui apparaissent et disparaissent, se produisent toujours au même *point* des processus quantitatifs et déterminent dans la transformation même des constances (relatives). Ce sont des points de *discontinuité* — non absolue, mais relative. Exemple simple : l'eau à 100° se transforme en vapeur, à 0° en glace. Et de même tous les corps ont leurs points de fusion, d'évaporation, de congélation, etc.

Ce caractère discontinu du devenir, qui tient à l'unité de la quantité et de la qualité, a été mis au premier plan par la science contemporaine. La liaison entre la qualité et la quantité apparaît remarquablement dans la notion moderne du *quantum* d'énergie. L'énergie ne se manifeste pas d'une manière continue, dans une action croissante à partir de zéro, mais d'une manière discontinue, à partir d'un quantum déterminé, très petit par rapport à notre échelle, mais mesurable. Ce qui lui donne une nature « explosive », pour ainsi dire (théorie des *quanta*). « La quantité posée avec sa déterminabilité essentielle, c'est le *quantum* », avait écrit Hegel dans son langage abstrait, encore imprégné de métaphysique.

Nous avons montré que l'intervention de la quantité dans la qualité fait de l'être qualitatif un « un » concret, l'unité d'une multiplicité : de « plusieurs » moments, de « plusieurs » êtres semblables à lui. Aussi l'introduction de la discontinuité dans la science moderne a-t-elle suscité des idées et des méthodes nouvelles. Le discontinu, c'est le milieu physique doté d'une certaine unité, mais composé de plusieurs unités distinctes et cependant en connexion ; de cette distinction dans le rapport résultent à la fois le hasard et les lois du hasard : particules, corpuscules, électrons, gènes, etc. Le calcul du continu se nomme « *calcul différentiel* », car il calcule les quantités déterminées à partir de leurs « différentielles », de leurs limites dans l'infiniment petit (dérivées). Mais le calcul qui cherche les rapports d'êtres discontinus (qui ne peuvent tendre vers zéro) et for-

mant cependant un ensemble (relativement et approximativement stable) c'est le *calcul des probabilités*.

Le calcul différentiel et intégral déterminait des fonctions, des « lois » physiques. Et l'on pouvait penser, avant l'introduction des méthodes modernes, que la science devait se contenter de ces lois, que l'on se représentait souvent comme « purement » quantitatives (positivisme de Comte). Depuis l'introduction du discontinu et du calcul des probabilités, il est devenu clair que notre connaissance à base mathématique porte sur des *choses matérielles*, sur des êtres déterminés (les protons et électrons, les gènes, etc.) et sur leurs rapports. Les lois ne peuvent plus rester « en l'air » ; on ne peut plus se contenter d'une sorte de description perfectionnée du « comment » des phénomènes opposé à leur « pourquoi » (Auguste Comte). Parvenue à un degré supérieur dans l'analyse du concret, la science est aussi parvenue à un degré supérieur d'organisation et de systématisation interne ; c'est l'époque des grandes *théories* explicatives, qui dépasse, en se l'intégrant, la *recherche* des « lois », qui prédominait il y a un siècle.

A ce degré supérieur, la *qualité* est bel et bien réintégrée dans la science, avec toutes les préoccupations correspondantes : la recherche du type et du concept, la définition, etc. L'électron, le gène, etc., sont des concepts. *La quantité approfondie laisse de nouveau place à la qualité, à la chose, à l'essence.*

Longtemps — depuis Galilée et Descartes à nos jours — on a cru que la quantité suffisait à la science et que la science n'était science que de la grandeur. Les excès de la logique formelle et de la conception qualitative avaient conduit à cette conception exclusivement quantitative. De plus, la quantité s'est montrée susceptible d'un degré d'abstraction plus essentiel, plus efficace, plus utilisable que la qualité. La qualité en général n'intéresse que le logicien, tandis que la quantité en général intéresse le mathématicien. Car la quantité est précisément l'aspect par où les qualités différentes se trouvent reliées, comparables, puisque la quantité se manifeste comme *indifférente* à la qualité, à toutes les qualités, dans les processus graduels. Dans cette « indifférence » générale (*Gleichgültigkeit* de Hegel) que l'on peut abstraire et considérer à part, les qualités peuvent se réduire, s'omettre momentanément, pour laisser place à un objet de pensée particulièrement important : la quantité mathématique. La réduction que l'entendement opère sur le contenu se fait ainsi dans deux directions fondamentales : qualitative-

ment vers le langage, la logique formelle, le concept — quantitativement vers la mathématique.

De plus, la quantité exprime le côté vulnérable de toute existence, donc « l'aspect par où toute existence est exposée à une attaque soudaine » (Hegel). Un faible accroissement de quantité amène un événement. Une organisation économique se développe : à un moment, il lui faut chercher une autre constitution, d'autres lois juridiques, parfois se transformer radicalement. Un peu de temps passe, l'enfant devient un homme. Un peu plus de frivolité et la frivolité devient crime. Un Etat s'accroît et son accroissement détermine sa ruine, etc.

La quantité a donc une importance pratique, primordiale. Elle est le biais *par où l'on attaque la qualité pour la modifier.* Chauffer de l'eau pour avoir de l'eau bouillante, ou de la vapeur, c'est bien attaquer la qualité par le côté accessible, vulnérable, par la quantité.

Mais il ne faudrait pas oublier que la quantité pure n'existe pas. A la limite, l'abstraction s'évanouit. Toute *grandeur* réelle est à la fois qualité et quantité. *Il n'est de mesure que des grandeurs.* La mesure porte sur une *grandeur spécifique*, telle ou telle grandeur. Pour mesurer, il faut déterminer un étalon et une règle de mesure — une convention, une échelle quantitative, un zéro, un point de départ de la mesure — et dans cette recherche on sépare de la grandeur son côté « purement » quantitatif. Par exemple, on mesure beaucoup de grandeurs par une longueur (échelle thermométrique, baromètres, tachymètres, etc.), la longueur étant « plus purement » quantitative que la chaleur, la pression, etc. Il n'en reste pas moins vrai que la mesure est mesure de cette grandeur — et que la mesure porte sur l'unité du qualitatif et du quantitatif.

Les lois de la nature se découvrent par la mesure qui détermine les constantes physiques. Il s'agit ici des *lois particulières* (non des lois universelles), mais ces lois particulières sont des lois du devenir concret et, d'autre part, s'accordent à ce titre avec les lois universelles — rationnelles — du devenir. La loi universelle porte que : *tout devenir implique des bonds, la quantité se transformant en qualité ;* et, précisément, les lois particulières (les constances physiques) rentrent toutes dans la loi universelle et paraissent des illustrations et des conséquences de cette loi.

Il s'ensuit une règle de méthode qui se trouve aussi une règle d'action (car nous sommes maintenant proches du concret donc aussi de la pratique) :

Pour agir sur une réalité, déterminer ses points critiques de crise, de transformation en autre chose ; saisir le point et l'instant où une action supplémentaire relativement faible produira le résultat décisif (où un geste ou bien un mot changeront les sentiments d'un être humain — où un accroissement de l'attaque sur un point produira la rupture du front ennemi, etc.).

9. Essence, apparence

Nous abordons les êtres déterminés par une de leurs manifestations. Pour nous, et dans l'ordre de la connaissance, c'est là le commencement, l'immédiat. La connaissance (la raison qui veut connaître) ne peut s'arrêter à cet immédiat (les sensations, les premières impressions) dont se satisfait fréquemment le sens commun. Il faut aller plus loin, dans la conviction qu'en arrière de l'immédiat il y a autre chose qui, simultanément, *se dissimule et s'exprime* dans cet immédiat ; que l'immédiat n'est que la constatation (encore insuffisante et abstraite en ce sens) de l'existence de la chose et que nous atteindrons « quelque chose » de plus réel : l'être lui-même, son « essence ».

Ce mouvement de la connaissance ne reste pas subjectif. En effet, un être déterminé — un être vivant, par exemple — n'apparaît pas du premier coup dans toute sa réalité. Il se forme. Il « apparaît » donc dans un ensemble de connexions et de manifestations et d'abord dans ce commencement, cette transition d'autre chose en lui : le *germe* à partir duquel il se développe, où il n'est pas tout entier, mais où cependant il est déjà. Le germe n'est pas l' « essence », la réalité pleine de l'être en question, mais le commencement, *la première manifestation*, l' « apparition » de cette essence, sa « position dans l'existence ». Le mouvement de la connaissance dans la mesure même où elle pénètre le devenir de cet être *à partir de ses manifestations* ne reste pas extérieur à ce mouvement objectif de l'être par lequel il se forme et peut le reproduire bien qu'elle y pénètre du dehors. Elle l'atteint dans la mesure même où elle est active, vivante — mouvement de pensée, pensée en mouvement et pensée du mouvement.

Si l' « essence » était posée d'un bloc devant nous, à connaître d'un bloc — tout ou rien — la connaissance serait impossible, ou bien elle serait une révélation mystérieuse. Telle est bien l'hypothèse des métaphysiciens. Ils oscillent donc entre

le scepticisme et la vérité absolue, entre le subjectivisme de la pensée enfermée en elle-même et l'objectivité impossible à atteindre de la chose en soi.

Le scepticisme accepte la richesse mouvante et contradictoire du contenu et des impressions sensibles ; au lieu de voir que dans leur richesse même elles sont *déjà* la manifestation de cet « essentiel » que veut atteindre la connaissance, il nie la connaissance et ne va pas plus loin que l'immédiat. Par contre, l'idéalisme veut des vérités « transcendantes » absolues. Il constate, pour la refuser, la diversité du sensible et s'élance hors du monde donné vers cette abstraction : l'absolu ; alors il laisse dans l'immédiat — qui n'est pour lui que *vaine* apparence — toute la richesse de la vie ; il la déprécie et la condamne au profit de ce que Nietzsche appelle un « arrière-monde ». Puis, il s'arrête à ces abstractions, réellement « vaines », que tantôt il croit posséder, tantôt il affirme inaccessibles. Ce faisant, il ne va pas lui-même dans la connaissance effective plus profondément que l'impression sensible.

Mais la manifestation, l'apparence, *fait partie de l'essence*. Elle peut en être, dans bien des cas, la manifestation superficielle, aussitôt disparue (l'écume du fleuve...). Mais qui produit en se manifestant cette apparence ? et qui la détruit ? l'essence elle-même dans son mouvement (μ).

Ainsi, l'apparence, la manifestation, le *phénomène* sont un *reflet* de l'essence, de la réalité concrète, avec tout ce que comporte ce mot « reflet » : quelque chose de fugace, de transitoire, d'aussitôt nié et dépassé par l'essence plus profonde. Ainsi, un mot, un geste, un mouvement de la physionomie de quelqu'un...

Mais c'est précisément ainsi que l'essence cachée dedans le phénomène vient se *refléter* en nous et pour nous. Et notre *réflexion* consiste à tenir compte de ce phénomène, pour le dépasser nous-mêmes et atteindre *à travers* lui l'essence. Ainsi, un mot, un geste, une grimace de quelqu'un me frappent ; je réfléchis sur ce détail *en apparence* insignifiant. Si je m'en tenais à la constatation immédiate, l'apparence ne serait, en effet, pour moi, qu'une apparence. Mais en réfléchissant sur elle, j'atteins à travers elle — considérée comme « phénomène » — l'essentiel de l'individu considéré.

Ainsi, le mouvement de notre réflexion peut et doit reproduire le mouvement par lequel l'essence *se traduit*, *se trahit*, *se retrouve* en elle-même — plus riche, plus profonde que le phénomène et cependant « exprimée » par lui. L' « expression »,

ne l'oublions pas, *à la fois* enveloppe et dissimule, masque et découvre, traduit et trahit ce qu'elle exprime !

L'apparence et le phénomène se trouvent à la fois un *moment de l'essence* (l'essence dans une de ses déterminations, dans une de ses relations) et un *moment de la réflexion.* L'essence apparaît dans l' « apparence » et notre réflexion l'y poursuit et l'y retrouve. C'est dans et par la recherche de l'essence que notre réflexion devient intérieure à la chose.

D'ailleurs, il n'y a pas ici de règle absolue. Et certaines constatations peuvent être des « apparences sans fondement », vraiment superficielles, de sorte que, d'une part, elles n'ont aucun rapport définissable avec l' « essence » en question et, de l'autre, notre réflexion risque de s'y égarer. Il y a du pur apparent, du hasard...

Voyons le sens concret de ces considérations. Toute psychologie, toute connaissance de l'homme supposent une « expression » de chaque être humain dans ses gestes, ses mots, ses actes ; mais il faut atteindre leur réalité sous ce qu'ils disent et sous ce qu'ils pensent d'eux-mêmes. D'autre part, il ne manque pas de maniaques de l'interprétation, selon qui tout a un sens profond (ainsi dans leur théorie, les psychanalystes — en pratique, toutes sortes de gens qui ont la manie de la persécution et aperçoivent dans les moindres gestes ou mots des intentions cachées, menaçantes).

Plus généralement, toute science a besoin d'une *théorie de l'essence et du phénomène.*

Nous n'atteignons les réalités physiques et humaines qu'à travers des « phénomènes » ; si l'on s'en tient à ces phénomènes, si l'on pense qu'il n'y a rien derrière eux, comment peut-on chercher à connaître ? Dans l'histoire de la philosophie, les « empiristes » qui s'en tiennent aux impressions immédiates ont toujours été « nominalistes ». Pour eux, les idées générales, les types, les concepts, les essences, ne représentent que des abstractions. Mais alors, il n'y a qu'à constater la diversité des phénomènes. Pas de science, pas de connaissance, donc le scepticisme !... Mais si l'on suppose des « essences » et que l'on pose ces essences « au delà » des apparences et phénomènes, sans rapports avec elle, comment les atteindre ? Pas davantage de connaissance et de science pour le rationalisme métaphysique...

La science suppose, d'une part, que l'on peut discerner l'apparent de l'essentiel et, d'autre part, qu'il y a un lien entre eux ; elle suppose donc *une relation interne entre le phéno-*

mène et l'essence, d'une part — entre le phénomène et la réflexion d'autre part. Elle suppose que l'on met fin à la séparation classique, acceptée par tous les métaphysiciens comme par tous les sceptiques, entre l'essence et l'apparence, entre l'immédiat et l'objet, entre le phénomène et la chose.

La science suppose ainsi que l'on puisse établir une hiérarchie des phénomènes — que l'on discerne ceux qui sont sans fondement et ceux qui ont un fondement dans l'essence. Elle suppose donc qu'il y a *du plus et du moins essentiel*, des relations et manifestations plus ou moins profondes de l'essence.

L'essence *apparaît* dans ses relations réelles avec autre chose qu'elle-même, avec les autres choses qui la rencontrent et la limitent (ainsi la personne qui parle, qui s'exprime dans une conversation, par son visage ou ses mots). Elle *apparaît* également dans le temps dans son développement progressif à partir de ses conditions, à partir du commencement où elle n'était encore qu'enveloppée dans son « germe ».

a) L'apparence, manifestation où *phénomène*, n'est donc qu'un aspect de la chose, non la chose entière. Par rapport à l'essence, le phénomène n'est en lui-même qu'une abstraction, un côté moins riche et complexe que la chose, un moment abstrait qu'elle nie. Elle *diffère* de l'apparence ; et par rapport à l'apparence, la chose est en elle-même différence, négation, contradiction. *Elle n'est pas l'apparence*, mais sa *négation*.

b) Et cependant l'apparence est dans la chose. L'essence n'existe pas en dehors de sa connexion avec l'univers, de ses interactions avec les autres êtres. Chacune de ces interactions est un phénomène, une apparence. En soi, *l'essence n'est que la totalité des apparences ; et la chose n'est que la totalité des phénomènes*. Et ici, sous cet angle, l'apparence « apparaît » comme une différence dont l'essence contient l'unité, l'identité.

Et c'est pourquoi nous pouvons atteindre l'essence à partir des phénomènes. L'essence n'est autre chose *qu'un courant plus profond* dans le flot des apparences et des phénomènes. Tous les faits ne sont pas sur le même plan, et l'essence, la loi se trouvent au-dessous de la surface, dans la partie calme et profonde du fleuve. Seulement, il faut passer par la surface pour plonger vers ces eaux profondes.

Essence et apparence, chose et phénomène, passent donc sans cesse l'un en l'autre — *dans la réalité*, *dans la pensée*, dans la pratique enfin qui atteint toujours de nouvelles choses « en soi » et les oblige à se manifester « pour nous ».

Elles sont unies et elles sont contradictoires. L'essence qui

naît et se forme à travers ses manifestations (comme l'enfant dans et par ses actions, y compris ses jeux et ses gambades « en apparence » inutiles) *s'épuise* aussi dans ces mêmes manifestations. Ce qui fait sa vie la mène aussi vers sa fin. En se formant, l'enfant cessera d'être enfant. Et dans la vie qui l'exprime, l'homme « fait » use ses énergies, dévore et consomme sa propre substance...

Nous découvrons dans la chose la contradiction *concrète :* son identité avec son phénomène, et la contradiction de l'essence avec sa propre apparence. Nous retrouvons aussi, à un niveau toujours supérieur et toujours plus dramatique le conflit de l'être et du néant.

Pour être, l'essence doit apparaître — et l'apparence, la manifestation, sont en réalité le « moyen » à travers lequel l'essence se réalise. Ainsi, je connais de quelqu'un ses mots, ses gestes ; mais ces mots, ces gestes sont des actes par lesquels non seulement il se manifeste au dehors, mais vit et agit. C'est pourquoi l'on peut dire que *le phénomène, non seulement fait partie de la chose, mais la révèle.* Il est « la vérité *de la chose* » (Hegel).

Et cependant, cette vérité ne s'atteint qu'en prenant conscience de l'apparence comme telle, en la niant, en la niant comme négation de l'essence, *en retournant par la réflexion dans les profondeurs de l'essence.* Le monde des phénomènes (des impressions sensibles) s'oppose au monde plus profond, celui des choses en elles-mêmes, *des lois, des essences et des idées* — seulement il s'y oppose dialectiquement, dans une unité concrète.

Ainsi, pour donner un exemple précis, la matière n'a de couleur que devant notre œil ; n'a d'odeur que pour notre nez. Elle n' « est » pas la couleur ou l'odeur. Et cependant elle est la chose qui a la propriété de produire la couleur et l'odeur *dans sa relation réelle avec nous.* De telle sorte que l'on peut l'atteindre « à travers » ce phénomène et cette apparence. Si elle est essentiellement autre chose, elle est déjà cela.

En elle-même, essentiellement, elle est « autre chose » que seules la réflexion, la connaissance peuvent atteindre. L'essence de la chose sera donc pour nous une pensée, une idée. C'est ainsi que l'on arrive à comprendre comment dans le dialogue de Berkeley, Philonoüs, l'idéaliste, reproche au matérialiste Hylas de ne désigner par le mot « matière » qu'une abstraction, une entité, le « quelque chose » en général : c'est-à-dire pour Berkeley un néant. Mais il est absurde *de dépouiller la « chose*

en elle-même », *l'essence, la matière, de toutes les relations ;* et de les réduire *à n'être qu'une sèche pensée.* Ce serait absurde de dire que cette pensée n'est qu'une construction de l'esprit humain. Ce serait enfin absurde de dire que la chose en soi nous est inaccessible (alors que pour nous elle est précisément déjà une pensée concrète). La chose en elle-même, l'essence, la matière, « est » couleur, odeur *et même une indéfinité d'autres relations passées, présentes ou possibles*, avec moi, avec nous et avec d'autres êtres que nous (animaux, etc.). Elle est *tout cela, elle est totalité de relations et de manifestations.* Ainsi, nous la saisissons comme réelle, concrète. Notre pensée contient moins qu'elle, ne voit qu'une part d'elle et de ses relations, mais tend vers la connaissance de cette totalité.

En particulier, la « chose en soi » inconnue et inconnaissable (nouménale) de Kant contient cette contradiction d'être à la fois « inconnaissable » et d'être une *pensée* — et la pensée même de la connaissance absolue ! La contradiction entre la chose en elle-même et la pensée existe d'ailleurs, en ce sens que la pensée *pénètre dans la chose du dehors et brise sa totalité.* Mais cette contradiction se résoud sans cesse dans le mouvement de la connaissance qui pénètre plus avant et cherche la totalité de la chose ; et c'est elle qui stimule la raison. D'autre part, cette contradiction correspond à la contradiction interne de la chose, qui est à la fois chose et apparence, essence et phénomène, unité et multiplicité, et qui apparaît par moments et aspects différents au cours de sa formation avant d'exister dans sa totalité. Ainsi, notre pensée n'est pas enfermée en elle-même : elle reflète dans son mouvement le mouvement de l'essence. Sans cesse la chose en elle-même devient « chose pour nous ».

L'essence dialectiquement conçue *devient* sans arrêt possible.

Le phénomène, considéré comme *manifestation révélatrice*, révèle la *loi du devenir*, le *rapport essentiel* de la chose avec d'autres choses, parce qu'il la contient.

« La loi n'est pas au delà du phénomène... Le royaume des lois est le reflet tranquille du monde existant ou phénoménal » (Hegel *W. d. L.*, II, 150). La loi et l'essence sont des notions au même niveau, au même degré d'approfondissement de la connaissance du réel. La loi ne réside pas dans un arrière-monde d'où elle régnerait. « Le royaume des lois est le contenu tranquille du phénomène », *le courant plus profond* qu'il révèle.

Mais, d'autre part, même dans leur agitation superficielle,

l'apparence et le phénomène peuvent contenir *plus et autre chose* que la loi et que l'essence (ainsi l'écume superficielle du fleuve peut révéler quelque chose sur l'action atmosphérique, sur le vent, etc.). La loi, en ne voyant que le côté « plus tranquille » du phénomène, en délaisse quelque chose et ne peut être qu'incomplète et approximative. Le phénomène donc peut se révéler comme étant *plus riche* que la loi — et la loi une partie du phénomène.

De ce nouveau point de vue l'essence — la chose en elle-même — *peut être parfois plus pauvre que l'apparence*, parce que l'apparence enveloppe la relation, la manifestation de l'essence « en autre chose ».

Hegel, et c'est une de ses formules les plus fortes, parle du « *désert de l'essence* »...

Il n'est pires idéalistes que ceux qui veulent vivre selon l' « essence » de l'amour, ou de la justice, ou de la pensée. Qu'est l'amour, par exemple, en dehors et au delà des multiples événements, en apparence insignifiants, de la vie quotidienne ? Un amour qui se veut « essentiel » et ne se manifeste que dans les « grandes circonstances » est un amour inhumain, qui se dessèche et qui n'apporte rien à l'être aimé ; et plus il est ainsi « essentiel », plus il est intérieur et secret, plus il est extérieur à la vie. *Dans la vie quotidienne* doivent se réaliser les grandes idées et les grands sentiments ; elles doivent *revenir des profondeurs cachées de l'essence jusque dans l'humble détail de la vie*, et c'est cela même le sens de la pratique en qui doit se réaliser l'idéal.

Desséchés, dépouillés, désertiques, les idéalistes de l'essence, les belles et grandes âmes, ne comprennent pas pourquoi ils tombent hors de la vie, puisqu'ils ont voulu l'essence de la vie. Les métaphysiciens qu'ils sont spontanément ignorent le mouvement dialectique de l'essence, sa contradiction, qui l'oblige à se nier pour être elle-même, à se détruire pour se réaliser et passer dans l'inessentiel et à s'y manifester « essentiellement » pour ensuite revenir en elle-même.

Notre connaissance part donc du phénomène pour chercher sa « *raison d'être* » et elle la trouve dans la chose en soi, dans l'essence.

« Tout a sa raison suffisante », ce principe, posé par Leibniz, contient au moins un mot de trop. Une raison insuffisante n'est pas une raison d'être. Dans la pensée de Leibniz, il enveloppait, en le dépassant, le principe de causalité au sens étroit, c'est-à-dire mécanique. Le principe leibnizien de

raison reste dialectiquement juste. En cherchant la raison d'être *dans la chose*, et non dans un autre phénomène simplement *antécédent*, la connaissance dépasse le mécanisme.

Le monde des phénomènes et le monde des choses en elles-mêmes nous apparaissent simplement comme des moments de notre connaissance, des *degrés* dans l'approfondissement de la connaissance. Ils ne se distinguent ni ne s'opposent métaphysiquement. Notre connaissance se meut sans cesse de l'un à l'autre. Seulement elle reporte *toujours plus loin des phénomènes* (de l'immédiat, du sensible à notre échelle) le monde des choses en soi, c'est-à-dire qui n'existe *pas encore* « pour nous » — *les frontières provisoires de l'inconnu.*

Ainsi, notre connaissance va de la superficie à la « substance » des choses.

D'où certaines règles de la pensée dialectique :

Ne pas se contenter de regarder ou même d'observer les choses. Pénétrer activement en elles.

Saisir le phénomène caractéristique, essentiel et laisser de côté les autres. Chercher la loi, non pas en dehors de lui, mais en lui, dans son côté ou aspect universel. Ne pas oublier d'interroger à nouveau le phénomène pour s'assurer que rien d'important n'a été omis.

10. Concept, jugement, syllogisme dans la logique dialectique.

Le concept peut s'étudier psychologiquement, à partir de la sensation et de la perception ; il peut s'étudier historiquement : comment l'espèce humaine s'est-elle élevée à la compréhension et à la définition des choses ? Il peut enfin s'étudier *logiquement.* Au degré où nous sommes, il nous faut reprendre la logique du concept ébauchée au degré formel. Nous retournons dans une logique approfondie vers ce que nous avons dit « formellement » du concept ; nous en verrons ainsi le sens, la vérité, *à un niveau supérieur.*

Le concept est, en un sens, abstrait ; c'est une pensée. Il s'atteint à partir de l'immédiat, de l'impression sensible et du contenu. D'une part, l'abstraction laisse tomber une part du contenu, le réduit (par analyse) à un aspect, à un élément (ainsi les concepts de nombre, d'espace, de matière — de chien, de cheval — etc.). Mais, d'autre part, la pensée qui s'élève de l'immédiat au concept ne s'éloigne pas du réel — si elle est vraie — mais s'en rapproche. L'immédiat, en un sens, est le

concret puisqu'il nous relie à lui ; et en un autre sens, c'est l'abstrait, puisque les sensations ne nous donnent que la superficie du monde extérieur, sa première relation avec nous, son côté naturellement tourné vers nous.

Ainsi le concept de *matière* en général (non la matière de tel ou tel corps) est une pensée ; pour le former, il faut dépasser l'immédiat, l'apparence et déjà découvrir l'unité essentielle des phénomènes, leur connexion, qui n' « apparaît » pas immédiatement. Mais le concept de matière *n'est pas qu'une pensée.* Ceux qui le réduisent à ce caractère, les idéalistes (Berkeley, etc.) ne saisissent pas le mouvement de la pensée. Précisément en étant une pensée, ce concept nous rapproche du monde réel, de la nature ; il nous y introduit ; intégré à l'idée vraie de la nature comme *interaction universelle et réalité objective antérieure à la conscience*, il reste un degré de cette vérité. De même, les grands concepts scientifiques — celui de loi, celui de force, etc., sont des abstractions, mais qui ont pénétré dans l'*essence*, dans la chose. *Le concept est donc concret, objectif.*

L'être abstrait (la constatation de la chose, du point de vue du commencement effectif, pratique et historique de la connaissance — l'être abstrait, du point de vue du commencement logique) et *l'essence* sont inhérents au concept ; ils en sont les *degrés*, les *moments.* Dans la logique concrète (dialectique) le concept vient après l'être abstrait et l'essence, au degré supérieur. Le concept est un produit plus élevé de l'activité pensante. La logique objective en montre la *genèse*, tout au moins sous l'aspect logique (en laissant à la psychologie et à l'histoire générale de la connaissance les points de vue complémentaires).

Parmi les moments du concept figure également l'activité *pratique.* Il sort de cette activité, puisque c'est par elle que nous entrons en contact avec le monde et que le sensible fait partie de la pratique. Et il y rentre, car la pensée abstraite, le concept, ont pour « fin » et vérité suprême la pratique, l'action. Créer et développer le concept de « maison », c'est construire des maisons réelles, et ensuite perfectionner ces maisons.

La pratique entre donc dans le concept comme moment. Ici, une confusion fréquente doit s'éviter. L'activité — celle-là même qui forme les concepts — s'étudie en psychologie (à l'échelle des individus) et dans l'histoire générale de la connaissance (à l'échelle de l'espèce humaine). En détachant ces points de vue et notamment le psychologique de la logique, l'activité du

sujet pensant et agissant apparaît alors comme *subjective*, enfermée en elle-même, déformant arbitrairement le réel ; et les pensées ou concepts apparaissent de simples hypothèses, des constructions. Il n'en est rien. *Le point de vue logique implique et couronne l'étude psychologique et historique de la formation des concepts.* Il en contient le sens, la vérité. Il en est le raccourci, le résumé objectif. La logique expose précisément dans son objectivité la genèse du concept. La pratique est *un moment du concept*, LOGIQUEMENT, au même titre que l'être (abstrait) et l'essence. Elle ne s'oppose pas au caractère objectif du concept ; bien plus, elle le fonde, puisqu'elle est une relation avec le monde objectif.

Tout être déterminé est un être *singulier :* cet homme, ce triangle, cet encrier. De proche en proche, de relations en relations, cet être singulier se découvre en connexion avec l'univers entier, avec l'*universel.* Ainsi cet homme n'est ce qu'il est que par l'espèce humaine qui se relie elle-même à l'évolution de la vie, de la terre, etc.

Le concept implique donc l'interaction universelle et il nous en donne la vérité, l'application *concrète* dans un cas déterminé : la connexion du singulier et de l'universel, à travers le particulier. Le concept d'*homme* — le jugement : « *Paul est un homme* » — ont le même contenu. Cet être singulier, Paul, ne peut s'expliquer ni même se désigner par lui-même. Il fait partie du genre humain, qui lui-même est une espèce vivante.

En un sens, l'individuel (le singulier) est l'immédiat et le réel. Je n'atteins l'espèce humaine que « par abstraction » ; jamais on ne rencontre dans la rue l' « homme en général » ; il faut comparer, confronter les êtres humains, abstraire les caractères généraux.

Mais, en un autre sens, *le singulier* (l'individuel) *n'existe que par l'espèce.* Il est « posé » par elle ; il la suppose. Elle est sa condition, sa raison d'être, son essence, le moment essentiel de sa détermination. Il ne lui ajoute que des traits secondaires.

La connexion entre le singulier et l'universel se manifeste donc comme une connexion dialectique. Ils sont liés et contradictoires. L'interaction et le mouvement universels, qui amènent à l'existence l'être singulier, l'entraînent dans le devenir, vers sa « fin ». La disparition de cet être, comme sa naissance et sa formation reflètent des réalités qui le débordent infiniment. Sa mort réalise son « abstraction ».

Et, cependant, l'universel n'existe que par cet être singu-

lier et n'apparaît qu'en lui. Lui seul « est », comme si l'universel était incapable d'exister par lui-même. De sorte que le singulier, l'individuel existent ou vivent en un sens pour eux-mêmes, « libérés » en un sens *et dans certaines limites* des nécessités du genre et de l'espèce qui pèsent sur eux.

Dans cette connexion, inhérente au concept, entre le singulier et l'universel, apparaît déjà le rôle essentiel du *particulier*. C'est en étant homme que l'individu humain est vivant. C'est par l'humain et l'humanité qu'il est relié à la vie et à l'univers. En soi, il n'est qu'une parcelle détachée, abstraite. Nous retrouvons ici, à un niveau supérieur, le rôle du moyen terme dans le syllogisme. *Entre le concept, le jugement et le syllogisme, le rapport ne se réduit pas à une combinaison mécanique de termes*, ce qui est le point de vue étroit de la logique formelle. On ne fabrique pas un syllogisme avec des termes abstraits préexistants. Le concept enveloppe le jugement et le jugement développe le concept, il en contient la vérité ; et le syllogisme à son tour développe le contenu du jugement. Le concept « homme » implique le lien du singulier, de l'individuel (Paul, ou Socrate) avec l'espèce humaine et avec la vie. Et quand je dis : « Tout homme est mortel, or Socrate est homme, donc... », je développe cette implication [1].

Le particulier, le moyen terme, réalise la *médiation effective* entre le singulier et l'universel. C'est à travers lui que le singulier apparaît, vient à l'existence, réalise l'essence. Il est donc bien *cause* (Aristote) et *raison d'être* (Hegel). Et dans la connaissance, c'est à travers lui que la pensée peut comprendre le singulier. Une fois les caractères essentiels de l'espèce humaine obtenus par l'étude des individus (par une activité, par une série de jugements, de comparaisons) ce concept devient pour la pensée un « immédiat » dont elle part d'un côté pour atteindre l'universel et, d'un autre côté, pour expliquer les individus. Le mouvement qui va de chacun de ces termes (singulier, particulier, universel) aux deux autres ne doit jamais s'arrêter, se figer.

La formation des concepts implique la connexion dialectique universelle. Il est impossible de nier l'objectivité des concepts, parce que l'objectivité de ce lien entre l'universel, le particulier et le singulier s'impose à nous, dans l'action comme dans la pensée. Et la formation d'un concept signifie que l'on

1. Cf. *supra*, III, 4 et 5.

a pénétré au delà de l'immédiat sensible, de l'apparence, du phénomène, dans un degré supérieur d'objectivité.

La science implique et suppose une *logique concrète du concept*. Car toute science, comme elle suppose de la qualité et de la quantité, de l'essentiel et du non essentiel, suppose des connexions déterminées et des *types*. Elle suppose que l'être et le phénomène singuliers portent en eux, comme un contenu, comme une sphère *en un sens* plus interne et plus profonde de déterminations et de connexions, le particulier et l'universel. Ainsi, le phénomène électrique porte en lui le « type » des phénomènes électriques, avec leurs lois et toutes les lois plus générales encore de l'énergie et de la matière. Ainsi encore, l'être vivant porte en lui, comme des déterminations *en un sens* plus internes et plus objectives, l'espèce et la vie.

Le syllogisme prend donc ce sens approfondi que nous avions déjà pressenti dans la théorie formelle du syllogisme.

La connaissance rationnelle tout entière se développe comme un vaste syllogisme : « La nature existe ; or, la connaissance rationnelle est connaissance de la nature ; donc toute pensée faisant partie de la connaissance rationnelle, est connaissance de la nature » ; ou encore : « La nature existe ; or l'être pensant, l'homme, est une partie de la nature qui reflète et réfléchit en lui la nature ; donc toute pensée reflète et réfléchit en elle une partie de la nature » ; ou bien encore : « Toute connaissance est connaissance d'un objet ; or, les connaissances humaines s'accroissent et déterminent sans cesse de nouveaux objets et de nouvelles relations entre les objets ; donc la nature, totalité des objets et des relations, existe. »

Il y a réellement dans la connaissance rationnelle trois termes liés dans un syllogisme « en acte » :

a) *La nature*, totalité immédiate et donnée ;

b) *L'être pensant* (avec son organe, le cerveau, comme produit de cette nature) ;

c) *Le reflet de la nature dans l'être pensant*, avec la forme de ce reflet : les pensées, les concepts, les lois, etc.

La connaissance est un « reflet », c'est-à-dire « une réflexion » de la nature par l'homme. Ce n'est pas un reflet immédiat et total, mais un *processus de connaissances* par abstraction, concepts, lois, c'est-à-dire par *degrés* successivement conquis d'objectivité, à partir d'un commencement (pratique, historique, social et logique).

Dans ce syllogisme vivant de la connaissance, tantôt la nature est la prémisse universelle d'où se conclut la connais-

sance, tantôt elle figure dans la conclusion à partir des connaissances partielles dans le cadre de la raison humaine. Tantôt, enfin, elle apparaît comme moyen terme entre deux moments, deux degrés de la connaissance, car c'est d'elle et d'elle seule, comme universel concret suprême, que nous tirons l'enrichissement de nos concepts, jugements et raisonnements. La théorie de la connaissance et la logique se résument ainsi, avec une rigueur parfaite et concrète à la fois, dans le « syllogisme vivant de la connaissance », promotion suprême du raisonnement syllogistique (v).

Dans le *syllogisme pratique*, le moyen terme est pris dans l'expérience et relie un fait immédiat à un concept acquis. « L'eau bout à 100°, or ce liquide est de l'eau, donc il bout à 100°. » Modifié, sous forme hypothétique, il devient *syllogisme de recherche et d'induction*. « L'eau bout à 100°, or, ce liquide bout à 100°, donc ce liquide peut être de l'eau », ou bien : « Si l'eau bout à 100°, si ce liquide qui ressemble à de l'eau bout à 100°, je puis conclure que j'ai de l'eau devant moi. »

Le syllogisme de la nécessité, employé de façon féconde, devient le *syllogisme historique :* « La catégorie économique du capital commercial domine au XVIe siècle ; or, voici un fait historique du XVIe siècle ; donc, ce fait doit s'expliquer essentiellement par des caractères déduits de la notion du capital commercial. » (Les guerres d'Italie, par exemple, suivent les grandes routes *commerciales*, et consistent avant tout en une tentative de conquête et de pillage des riches centres *commerciaux* d'Italie par une puissance militairement plus forte. Le protestantisme comporte une « protestation » de la bourgeoisie *commerciale* naissante contre les exactions, les gaspillages et le luxe inutile de l'Eglise romaine. L'Angleterre, puissance *commerciale* naissante, se tourne vers l'Atlantique et rompt avec la Rome méditerranéenne, etc.)

Dans la recherche, le concept avance pour ainsi dire par sa propre force interne et cela bien qu'il soit l'œuvre et la pensée d'un sujet pensant. D'où la règle :

> *Renoncer aux incursions personnelles dans le mouvement immanent du concept ; ne pas y intervenir avec des préférences ou une sagesse arbitraire venue d'ailleurs ; ne pas manipuler le contenu comme une chose étrangère.* (HEGEL.)

Le « sujet » véritable de la pensée *dans la recherche bien conduite*, ce n'est plus le « moi » de l'individu pensant comme

tel, c'est, au sens précis du mot, le « sujet » pensant universel, objectif et logique, le *sujet du jugement*. Il faut se concentrer sur lui, et suivre son rythme dialectique. Tantôt, l'universel fournit la *forme*, et le singulier, le *contenu ;* tantôt, inversement. Tantôt, le singulier s'évanouit devant ses attributs particuliers ou généraux qui paraissent plus réels, plus concrets. « Qu'est-ce que l'homme ? un être mortel ! » Tantôt, au contraire, la pensée est renvoyée des attributs généraux, considérés comme insuffisants, abstraits, au particulier et au singulier : « Pardon ! l'homme n'est pas qu'un être mortel, il vit par lui-même ; et, d'autre part, il participe à la vie, à la famille, à la société, à la science, à quelque chose d'immortel ! ». Ainsi, dans le mouvement de la pensée (du concept) cette formule banale « l'homme est mortel » reprend un sens profond dialectiquement, en retrouvant l' « âme du contenu », du concept (Hegel).

Ce mouvement se résume en deux formules contradictoires et inséparables : « *Le vrai est sujet* », c'est-à-dire qu'il n'y a de vérité que pour un être pensant, l'homme, et qui juge, qui ne reçoit pas la vérité du dehors. D'autre part : « *Le vrai est le tout* », ce qui signifie que la vérité se trouve dans la totalité des concepts des idées, du mouvement de la connaissance — dans la saisie *de la totalité du réel.*

La vie « immanente » du concept atteint et retrouve la vie de l'objet, le contenu « immanent » de la chose. *Le concept* — et chaque concept — *est objectif, bien qu'il soit l'œuvre d'un sujet humain* et qu'il apparaisse à son moment, à sa place, dans la suite logique et dans l'histoire effective de la connaissance.

Mais la détermination la plus haute du concept est sa détermination pratique. Ainsi, seulement, il réalise pleinement son objectivité ; et cette détermination est impliquée dans tout le mouvement de la théorie.

L'homme, dans son activité pratique, a devant lui la nature. Entre lui et la nature, dans son action il invente des *moyens*, des intermédiaires : les objets créés par lui, et notamment les instruments, les outils. D'abord, le moyen n'est que moyen : le primitif se sert d'un morceau de silex pour obtenir tel résultat et puis le jette. Ensuite, *le moyen devient fin :* on le perfectionne pour lui-même. L'instrument se conserve, alors que les satisfactions immédiates qu'il donne passent et s'oublient. En se développant, parce qu'ils sont pris à leur tour comme fin de l'activité qui les perfectionne, les moyens se multiplient, réagissent d'une part sur l'activité et d'autre part, sur la nature externe. La connaissance elle-même n'est en un sens que le plus vaste

de ces moyens. Notons bien d'ailleurs que ces outils, ces instruments, ne sont pas extérieurs à la nature, mais que, bien qu'agissant sur elle, ils en font partie objectivement. C'est dans l'ensemble des moyens que se réalise la puissance humaine sur la nature.

Au « syllogisme vivant » de la connaissance, avec ses trois termes — la nature, l'activité de connaissance, les vérités partielles, la connaissance humaine — correspond le syllogisme vivant de la pratique : la nature — l'activité pratique qui crée les instruments (moyens) — la puissance humaine sur la nature et les actes effectifs qui en résultent.

Ces deux mouvements rigoureux et concrets à la fin s'unissent *dans le concept de l'homme, à la fois théorique et pratique.* L'homme est l'être de la nature qui la pénètre (par la connaissance) et la domine (par les instruments) ; et s'il semble, par les moyens qu'il emploie, sortir de la nature, c'est pour la retrouver plus profondément autour de lui comme en lui.

11. Le dépassement.

Il nous faut, avant d'entrer dans le dernier et suprême degré de la connaissance — l'idée — élucider un mouvement de pensée que nous avons rencontré à chacune des étapes de notre progrès logique : le dépassement.

Depuis Hegel, le mot « dépasser » a fait irruption dans le vocabulaire philosophique, littéraire, voire journalistique. D'instinct, beaucoup d'intellectuels se rendent compte que toute histoire (non seulement l'histoire générale, mais celle de la nation, de la science, de l'art, et même celle de l'individu) tombe dans l'absurde si chaque époque nouvelle, ou chaque doctrine, ou chaque œuvre, ne « dépasse » pas les précédentes. D'instinct, beaucoup pressentent qu'il est impossible d'adopter dogmatiquement telle ou telle doctrine classique, et de formuler à tout propos le dilemme : « ou bien... ou bien... ». Au lieu de dogmatiser, il vaut mieux, comme on le dit couramment, « prendre à chaque doctrine ce qu'elle a de bien — les dépasser ».

Mais alors on tombe du dogmatisme dans une erreur peut-être pire : l'éclectisme. On mêle les doctrines, les points de vue, dans des compromis plus ou moins habiles. On fait, suivant l'expression triviale, une « salade ». Des bribes, des débris de chaque doctrine sont jetés dans le même pot, pour cuire dans la même « soupe éclectique ». Cette nostalgie du compromis a

accompagné la dépréciation des dogmatismes dans le cadre social et politique de la démocratie contemporaine, parce que la démocratie suppose la discussion, la libre confrontation des idées ; mais elle a joué de mauvais tours à la démocratie elle-même, en provoquant l'amollissement de la pensée, le verbiage inutile, en donnant l'allure de grands « systèmes » à d'assez vulgaires « soupes éclectiques ». Qu'est par exemple le bergsonisme, sinon un compromis entre la science (la biologie dans l'*Evolution créatrice*) et le mysticisme (la théorie de la qualité pure, de l' « intuition » qui saisit mystérieusement, par une sorte de « sympathie », les qualités des êtres vivants) ? Qu'est la doctrine de Lachelier, sinon un compromis éclectique entre une fausse notion de la science (la thèse du déterminisme absolu) et la métaphysique idéaliste ? Et le « système » de Hamelin, sinon un hégélianisme métaphysique édulcoré, affadi par la tentative de réduire la contradiction objective à la « relation » en général, au sein de la pensée subjective ?

Allons plus loin. Cette idée du compromis éclectique a poussé *politiquement* la démocratie vers la crise qui faillit causer sa perte. L'espoir du compromis entre le fascisme et la démocratie — l'arrière-pensée de mêler avec certains principes de la démocratie certains aspects du fascisme — fut sur le plan idéologique et philosophique une raison de la non-résistance à l'Allemagne hitlérienne de beaucoup de démocrates amateurs d'éclectisme politique !

Le véritable dépassement s'obtient non en émoussant les différences (entre les doctrines et les idées), mais, au contraire, *en les aiguisant*. Lorsqu'une thèse a raison *en un sens*, et notamment dans sa critique de l'autre thèse, il n'en reste pas moins vrai que chaque thèse, jusque dans ce qu'elle a de positif, reste *unilatérale*. Si l'on se contente de mêler les thèses en présence, de prendre un peu de l'une et un peu de l'autre, on reste sur le plan de l'unilatéralité; on n'approfondit pas ; on ne ressaisit pas, pour le porter à un degré supérieur, le *mouvement* profond qui s'est divisé dans les deux contradictoires. Or, s'il y a dépassement possible, il ne peut naître que de ce mouvement plus profond.

Prenons un exemple philosophique déjà étudié : l'empirisme et le rationalisme métaphysique.

L'empirisme a raison de reprocher au rationalisme les entités, les abstractions réalisées qu'il utilise et dont il ne peut justifier la genèse : l'esprit, la pensée, la raison en soi. L'empirisme a raison d'affirmer que toute connaissance vient de la sensation

(sensualisme). Mais lui-même conçoit d'une manière étriquée la connaissance sensible. Il ne conçoit la sensation et l'impression sensible qu'*individuelles* et *passives*. Locke, Hume, Condillac, etc., critiquent notamment les « idées innées » et ils essaient d'expliquer la conscience et la connaissance par association mécanique de sensations comme le bleu, le blanc, l'odeur de rose, etc. Mais l'impression sensible, pour nous, effectivement, a bien d'autres déterminations : elle est contradictoire (le bâton brisé dans l'eau), donc déjà pousse l'entendement à l'analyse, au progrès dalectique vers l'inconnu ; elle est active, pratique, sociale. car ce sont des objets, des produits humains qui nous sont donnés dans le sensible ; même les arbres de ce jardin, ou ces champs de blé, sont des « produits ». Pour intégrer à une doctrine plus compréhensive l'empirisme, il faut d'abord le dépouiller de son unilatéralité, ouvrir et compléter son étroitesse. De même pour le rationalisme.

Et dans cette doctrine plus large, l'empirisme gardera sa place comme *moment* unilatéral, abstrait, incomplet, mais *dépassé*. Il ne se mêlera pas avec le rationalisme, dans une confusion inextricable. En tant que moments et moments contradictoires, ils seront situés dans l'histoire, chacun *avec sa part de vérité, mais aussi d'erreur* ; et ainsi ils seront compris, *élucidés dans l'histoire de la vérité*. Leur contenu vivant sera ressaisi, élevé à un niveau supérieur. Dans leur forme unilatérale, ces doctrines seront définitivement jugées et éliminées.

Dans le dépassement, ce qui se trouve dépassé se trouve aboli, supprimé — *en un sens*. Et cependant, en *un autre sens*, le dépassé ne cesse pas d'exister, ne tombe pas dans le néant pur et simple ; tout au contraire, le dépassé se trouve élevé à un niveau supérieur. Car il a servi d'étape, de médiation pour obtenir le « résultat » supérieur ; et certes l'étape traversée n'existe plus en elle-même, isolément, telle qu'elle était auparavant ; mais elle persiste à travers sa négation, dans le résultat.

Ainsi, l'enfant se continue dans l'homme, non pas tel qu'il fut, non pas « en tant qu'enfant » ; et cependant dans le souvenir et la mémoire, dans le caractère d'un homme, on retrouve l'enfant et la vie d'enfance — *dépassés*.

L'enfant reste enfant jusqu'à la crise d'adolescence. A ce moment, des forces nées au plus profond de lui, donc lui apparaissant comme extérieures à sa vie d'enfant, entrent en scène et le bouleversent. De cette lutte, de ces conflits de l'adolescence sortira l'adulte ; toujours quelque chose subsiste de l'enfant — qui, précisément dans cette lutte et parce qu'élément de cette

crise, se trouvera au cours de la crise soustrait aux conditions de l'enfance et par là se prolongera dans l'adulte. Ainsi, l'enfant est bien un *moment* de l'adulte, au sens complexe du mot, qui signifie à la fois : élément actuel, phase ou étape du devenir, condition *dépassée*.

Une réalité ne se dépasse que dans la mesure où elle est entrée dans la contradiction, où elle se révèle liée avec son contradictoire. Alors les deux termes se nient dans leur propre lutte, et s'arrachent mutuellement leur étroitesse, leur unilatéralité. De la négation réciproque sort la « négation de la négation » — *le dépassement* (ξ).

Ce mot « dépassement », encore qu'exprimant mal le double processus qui *abolit* un terme ou un être dépassé, mais en *l'élevant* à un niveau supérieur — est préférable au terme de « synthèse » qui sent l'éclectisme et le mécanisme ; la « synthèse » s'obtient en mélangeant les ingrédients, ou bien en construisant idéalement à partir d'eux leur unité. Le dépassement exige, au contraire, la confrontation la plus poussée, la plus aiguë, la plus réelle des théories ou des êtres.

Le dépassement implique donc *un retour* sur le passé : un approfondissement du passé. A chaque étape du développement de la nature, de la vie, de la pensée, *le passé se retrouve* — mais dépassé et par cela même *approfondi, délivré de ses limites, plus réel* qu'au début. Ce sens du dépassement doit être longuement médité, avant qu'on en saisisse toute la profondeur.

Il est cause d'une illusion métaphysique très répandue : celle du retour perpétuel, du mouvement circulaire dans la nature et la pensée.

Du fait que le passé se retrouve dans la continuité du mouvement, les gens qui pensent statiquement et ne voient que le passé au lieu de suivre le dépassement, proclament : « Rien de nouveau sous le soleil ! La vie n'est qu'un recommencement ! » Comme si les enfants devaient toujours suivre la trace des pères ! Comme si le monde moderne n'était que la copie du monde antique et la crise du monde moderne une imitation de celle qui secoua Rome et le monde romain ! Comme si les astres et les êtres n'avaient pour trajectoire éternelle que des cercles éternellement fermés !

Mais la loi de la nature, de la vie et de la pensée, se trouve la *spirale*, et non le cercle — si l'on veut une figuration géométrique. Encore cette figure est-elle incomplètement symbolique.

En effet, dans la vie ou la réflexion, nous repassons pour ainsi dire au-dessus des étapes antérieures, en les dominant, en

les retrouvant ; mais à un niveau supérieur. Ainsi l'homme adulte retrouve en lui certains souvenirs ou certains traits de son enfance, mais il les aperçoit pour ainsi dire sous lui, comme quand on poursuit l'ascension d'une montagne par un chemin en lacets et qu'à chaque spirale on retrouve le paysage de la plaine ou de la vallée, mais toujours de plus haut. Cependant, l'adulte réalise en lui ce qui n'était qu'esquissé dans certains rêves ou pressentiments de son enfance. Plus encore : pour garder sa force et sa jeunesse, il lui faut retrouver en lui ou autour de lui, par grâce personnelle ou par contact avec d'autres êtres, la fraîcheur, la vitalité de l'enfance, de la simplicité, de la vie immédiate. Ainsi *le dépassement dévoile le dépassé et plonge plus profond que lui dans l'immédiat* — bien que le dépassé ait été le premier immédiat.

L'homme civilisé ressent le besoin profond de retourner vers la nature, de plonger en elle — alors que le primitif, qui vit en pleine nature, souhaite s'en affranchir. Ainsi, le plus civilisé tend à retrouver le plus primitif, mais approfondi et dépassé. Ce sens du dépassement s'aperçoit dans notre époque sous les formes les plus variées et parfois les plus maladroites. Il est absurde de jouer au primitif — et criminel de nier, au nom de la nature (Giono, etc.), la civilisation et la culture. Mais il est indispensable de revenir (par l'art, par le sport, etc.), vers la nature et de pénétrer en elle *d'autant plus profondément que nous la dominons*. (Exemple simple : l'alpinisme, invention moderne — retour vers la nature d'hommes qui ne la craignent plus, mais la possèdent jusque dans ses solitudes.)

Le *dépassement* se révèle donc un mouvement à la fois logique et concret — psychologique, historique, social, etc. — d'une importance capitale.

De ce qui précède résultent des règles pratiques :

Se méfier dans la discussion de l'*éclectisme* sans contours, sans rigueur, sans force.

Approfondir les thèses, aiguiser leurs différences, pour les rejeter, toutes deux (et non les accepter toutes deux à la fois) en leur prenant *leur contenu*. Donner toute sa force à la confrontation, l'approfondir jusqu'à la contradiction — jusqu'à découvrir la racine de la contradiction — de telle sorte qu'alors les thèses « passant l'une en l'autre », au lieu de rester extérieures et opposées du dehors, découvrent leur contenu dans le mouvement qui les traverse et se dépassent en ce mouvement.

Si la « fin » d'un progrès retrouve le commencement, ce n'est pas un cercle vicieux, mais un dépassement réel à condition que

le progrès de la pensée soit effectif et consiste en *un approfondissement* du point de départ.

12. L'idée.

Nous parvenons ainsi au sommet de la logique concrète, la théorie de l'idée — *qu'il s'agit, encore une fois, de libérer de tout idéalisme métaphysique.*

L'idée va se définir de multiples façons, comme unité de toutes les grandes notions opposées que sépare l'entendement : concept et réel, sujet et objet, essence et existence, théorie et pratique, idéal et réel.

Le tort de l'entendement, soulignons-le encore, n'est pas de créer ces oppositions. Bien au contraire, c'est là sa fonction. Son tort se trouve uniquement dans l'*arrêt du mouvement*, lorsque le mouvement s'arrête et que les opposés ou contradictoires, fondés en nature dans leur oppositions ou leurs contradictions, restent séparés, isolés — alors que leur analyse doit justement fournir l'occasion de saisir leur unité rationnelle.

a) Le concept, par sa dialectique interne, en s'enrichissant (en extension comme en compréhension, vers le singulier comme vers l'universel) tend vers *l'idée* de la chose. L'idée, ce serait *le savoir complet de la chose ou de la classe de choses considérée.* Ce serait le savoir absolu — limite à l'infini de la connaissance humaine. Mais pour connaître complètement une chose ou une classe de choses, il faudrait connaître complètement la nature tout entière, l'enchaînement universel. Dans l'idée, le concept (tous les concepts) et le réel (tout le réel) se retrouvent donc. L'idée apparaît d'abord comme vérité du concept, *comme unité du concept et du réel. C'est l'idée de la nature — la nature en tant que connaissable.*

b) Le sujet — l'homme — se sépare de la nature, par sa puissance sur elle, par ses instruments, par son entendement et son pouvoir d'abstraction. Mais plus il se sépare de la nature, plus il pénètre profondément dans la nature, par sa connaissance et son action. Le « subjectif », l'humain, porte donc au cœur de son propre mouvement, le besoin, la nécessité de la nature. Dans l'action productrice et dans la connaissance, il résout sans cesse ce conflit toujours renaissant entre le sujet et l'objet (entre l'homme et la nature). Il *tend* vers l'absolue identité (la connaissance et la possession complète de la nature) dans l'absolue contradiction (l'homme dominant complètement la nature). Ici, sous

cet angle, l'idée apparaît comme *unité du sujet et de l'objet* (avec l'accent mis sur l'objet) c'est-à-dire de l'homme concret et vivant, et de la nature matérielle. L'idée, c'est donc *l'idée de l'homme, en même temps que l'idée de la nature* (avec l'accent mis sur la nature, c'est-à-dire en insistant sur la réalité et la priorité de la nature).

c) Chaque effort de la connaissance, chaque pensée vraie atteignent une certaine « essence », la détachent momentanément de l'enchaînement universel et la séparent de la nature, de l'*existence*.

D'autre part, chaque époque de l'humanité réalise certaines « essences » humaines particulières ; ainsi, l'on peut étudier les traits « essentiels » de l'homme antique, du sage ou du citoyen grec — les traits essentiels de l'homme au moyen âge ou du saint — les traits essentiels de l'individualiste moderne, du héros, ou du solitaire intellectuel et social (romantisme, anarchisme, etc.).

Enfin, l'essence humaine *universelle* se détermine comme domination consciente, rationnelle, « planifiée » (suivant un plan scientifique) de l'homme social sur la nature d'une part, et, d'autre part, sur ses propres produits (l'or, les marchandises, le marché avec ses problèmes économiques précis — les institutions, l'Etat, avec leurs problèmes politiques). Cette « essence » universelle doit être réalisée pratiquement et entrer dans l'existence.

C'est dans le mouvement tout entier de la connaissance et de l'action humaine que chaque « essence » comprise par la pensée ou réalisée par la vie sociale trouve son fondement, la « raison d'être » de son existence. L'idée, en tant qu'enveloppant ce mouvement total (idée de la connaissance et idée de l'homme) se définit donc ici comme *unité de l'essence et de l'existence* (et vérité de l'essence comme du concept).

d) Les êtres humains, dans leur mouvement vers « plus » de réalité, et vers « autre chose » créent l'*idéal*. Et l'idéal, défini comme objet d'action, se nomme le *Bien*. Toutes les époques, toutes les grandes doctrines ont défini un *bien*.

Mais quel est, dans son sens moderne et répondant aux aspirations de notre époque, le bien suprême ? C'est le développement complet de l'homme — et non pas de l'individu pris séparément, mais de l'homme social pris comme base et fondement du développement individuel. L'homme moderne pressent les *virtualités* indéfinies que contiennent la technique, la science, la conscience lucide, la vie dirigée par la conscience. Il veut

dépasser les activités limitées, parcellaires (professions, métiers, spécialités étroites ou fermées jusqu'ici dans leurs cadres.) Il veut un épanouissement, une nouvelle sagesse (qui ne soit pas étroitement prudente et limitée) et un nouveau bonheur.

Mais, d'autre part, le bien consiste également dans l'appropriation par l'homme de la nature. La nature est notre bien. La possession de plus en plus complète par l'homme de la nature (du monde extérieur) et de sa propre nature (de son corps, de ses instincts, de sa vie), telle est la deuxième détermination essentielle du bien, qui se trouve donc à la *fois épanouissement de l'homme et possession du monde.*

L'idée, sous cet angle, apparaît comme *unité de l'idéal et du réel* (avec l'accent mis sur le réel).

L'idéal ne peut plus être abstrait, ne doit plus être — comme pour les morales traditionnelles — un but inaccessible, une « perfection » fondée sur la mutilation du réel, sur la répression de la vie et des instincts. L'idéal doit plonger dans le réel et toujours se réaliser. Tout en nous présentant des *possibilités* indéfinies, donc un perfectionnement effectif toujours plus approfondi de l'espèce humaine, l'action réalisatrice doit tendre, comme la connaissance, vers l'*homme total*, qui sera « toute nature » et ainsi « maître et possesseur » (DESCARTES : *Discours de la méthode*) de *toute la nature.*

Ce but, promoteur de l'action au sens le plus large, sans pour cela se trouver désespérément inaccessible, nous pouvons légitimement l'appeler l'idée.

e) Pratique et théorie se différencient, d'une part, mais, d'autre part, *s'unissent et doivent s'unir d'autant plus profondément.*

La théorie sort de la pratique et y revient. La nature se révèle à nous par la pratique, par l'expérience — et seulement par la pratique nous la dominons effectivement. La pratique est donc un moment de toute théorie : moment premier et dernier, immédiat initial et retour vers l'immédiat. Réciproquement, la théorie est un moment de la pratique développée, dépassant la simple satisfaction des besoins immédiats.

L'idée, sous cet angle, représente *l'unité indissoluble de la pratique et de la théorie* (avec l'accent mis sur la pratique). Elles sont toutes deux les moments de ce devenir plus vaste qu'enveloppe l'idée.

f) L'entendement (intelligence) analyse, sépare, divise ; et

il le doit. La raison unit, rassemble, s'efforce de retrouver l'ensemble et le lien.

Mais la contradiction entre l'entendement et la raison renaît toujours et doit toujours renaître — puisque toujours à nouveau l'entendement doit séparer et la raison unir.

La contradiction entre l'universel et le concret se reproduit toujours, à tous les degrés, puisque le concret (le singulier) enveloppe l'universel dans un lien dialectique (l'individu, nous le savons, n'est pas le genre ni l'espèce ; ils sont dans un rapport réciproque de moyen à fin ; l'espèce qui produit l'individu l'entraîne vers sa « fin », etc.).

L'idée résout ces contradictions toujours renaissantes. Elle apparaît sous cet angle comme *raison dialectique :* unité de l'analyse et de la synthèse, unité de l'entendement et de la raison — unité de l'universel et du concret.

Telles sont les multiples déterminations de l'idée qui, elles-mêmes, passent les unes dans les autres et s'enchaînent réciproquement.

Nous arrivons à un résultat paradoxal en apparence.

Une doctrine clairement matérialiste — et elle seule — peut donner à l'idée tout son sens, toute sa « valeur », toute sa vérité, parce qu'elle lui rend toute sa *réalité*. L'idéalisme a pressenti la réalité de l'idée — pressenti seulement de façon unilatérale, en arrêtant la formation de l'idée. Les systèmes idéalistes ont donc produit des fruits précieux. Il n'est pas étonnant que le plus idéaliste et le plus métaphysicien de tous, Hegel, soit aussi le plus objectif, et que les passages de sa logique qui semblent les plus idéalistes soient aussi ceux où l'idéalisme tend à se dépasser. Le dépassement de l'idéalisme métaphysique et du matérialisme unilatéral (incomplet et métaphysique lui-même : du mécanisme) se produit en une doctrine plus haute, qui restitue à l'idée sa pleine réalité. L'idée représente ainsi l'unité du matérialisme (comme affirmation de la nature, de la matière) — et de l'idéalisme *objectif* (comme affirmation de la pensée, de la *méthode*).

Sous un autre aspect encore, l'idée se présente comme unité du *fini* et de *l'infini* — unité de la suite des pensées et des concepts partiels, unilatéraux, approximatifs, momentanés et *finis*, dont la succession et le progrès tendent vers la connaissance de la nature, dans un progrès infini. Ou encore, comme terme de la connaissance, revenant sur tout le mouvement de la connaissance, donc sur et vers l'*immédiat*, elle est unité de la *média-*

tion (de l'abstraction, de la pensée) et de l'*immédiatement* donné : de la nature.

13. La méthode; les lois de la dialectique

La *méthode* — nous l'avons constamment *formulée*, employée, définie par des règles pratiques. Et cependant, c'est seulement ici, dans le degré suprême d'objectivité et de vérité, du niveau de l'idée, qu'elle se légitime et se fonde. Elle se trouvait au début — elle se retrouve à la fin de la logique, mais approfondie, revenant en elle-même pour prendre conscience de tous ses moments et de tous ses aspects.

La méthode représente, en effet, l'*universel concret*. Elle donne des lois qui sont suprêmement objectives, étant à la fois des lois du réel et des lois de la pensée, c'est-à-dire des lois de tout mouvement, dans le réel comme dans la pensée.

Universelles, ces lois ne peuvent l'être au sens de l'universalité abstraite de la raison métaphysique. Ainsi les principes formels, abstraitement rationnels, d'identité, de causalité, de finalité, passaient pour universels, mais étaient de peu d'usage pour la connaissance du concret. Les lois de la méthode doivent être concrètes en ce sens qu'elles nous permettront de pénétrer dans tout objet, dans toute réalité. Elles sont, en effet, les lois internes, nécessaires, de tout devenir : de tous objets et de chaque objet, de l'univers comme tout et de chaque objet comme parcelle de l'univers.

En ce sens donc, elles sont *universelles et concrètes*. Mais elles ne nous laissent pas prévoir ni déduire un objet quelconque. Elles ne remplacent ni la recherche, ni le contact avec le contenu. Pourquoi ? parce que le rapport entre l'universel et le concret n'est pas un rapport d'inclusion ou d'exclusion formelles, mais un rapport dialectique lui-même. Ils renvoient l'un à l'autre, dialectiquement — par une médiation, un moyen terme. Entre l'universel et le concret, il est impossible de supprimer la médiation du *particulier*. Pour découvrir les *lois particulières*, il faudra donc dans le cadre des lois universelles chercher dans les réalités particulières (ensembles, classes, espèces) leur essence, leur concept, leurs rapports, et cela par expérience, par contact avec le contenu. Ici, la méthode donne lieu à un syllogisme dont elle fournit la majeure : « Tout être est en devenir, tout être déterminé montre de la qualité

et de la quantité, etc. ; or, ceci est une réalité particulière déterminée ; donc ceci montrera à l'analyse du devenir, de la qualité, de la quantité, etc. » Quand il s'agit de connaître un être singulier, le syllogisme de la méthode peut être considéré comme changeant de forme et s'énoncer : « Cet être singulier ne peut se séparer de l'univers ; or les lois universelles affirment que tout est mouvement, qualité et quantité, etc. Donc... » Ici, la méthode fournit le moyen terme (mineure). Elle est ainsi tour à tour l'*expression des lois universelles* et le cadre de leur application au particulier — ou encore le moyen, l'instrument qui fait rentrer le singulier dans l'universel.

Quelles sont donc les grandes lois de la *méthode dialectique* (π) ?

a) *Loi de l'interaction universelle* (de la connexion, de la « médiation » réciproque de tout ce qui existe).

Rien n'est à part. Isoler un fait, un phénomène et puis le maintenir par l'entendement dans cet isolement, c'est le priver de sens, d'explication, de contenu. C'est l'immobiliser facticement, le tuer. C'est aussitôt transformer la nature — par l'entendement métaphysique — en une accumulation d'objets extérieurs les uns aux autres, en un chaos de phénomènes.

La recherche rationnelle (dialectique) considère chaque phénomène dans l'*ensemble* de ses relations avec les autres phénomènes, donc aussi dans l'ensemble des aspects, des manifestations, de la réalité dont il est le « phénomène », l'apparence ou apparition *plus ou moins essentielle.*

b) *Loi du mouvement universel.*

En cessant d'isoler les faits et les phénomènes, la méthode dialectique les réintègre dans *leur mouvement* : mouvement interne, qui vient d'eux-mêmes — mouvement externe, qui les emporte dans le devenir universel, les deux mouvements étant inséparables.

La méthode dialectique cherche à pénétrer — sous les apparences de stabilité, d'équilibre — ce qui *déjà* tend vers sa *fin*, et ce qui *déjà* annonce sa naissance. Elle cherche donc le *mouvement profond* (essentiel) sous le mouvement superficiel. La connexion logique (dialectique) des idées reproduit (réfléchit) de plus en plus profondément la connexion des choses.

c) *Loi de l'unité des contradictoires.*

Répétons encore que la contradiction logique *formelle* laisse les deux contradictoires extérieurs l'un à l'autre ; elle n'est qu'une relation d'exclusion — tandis que la tautologie, l'identité, représente une inclusion vide.

La contradiction dialectique est une inclusion (pleine, concrète) des contradictoires l'un par l'autre et, en même temps, une exclusion active. Et la méthode dialectique ne se contente pas de dire : « Il y a des contradictions », car la sophistique ou l'éclectisme ou le scepticisme en sont capables. *Elle cherche à saisir le lien, l'unité, le mouvement qui engendre les contradictoires, les oppose, les heurte, les brise ou les dépasse.* Ainsi dans le monde moderne, l'examen et l'analyse montrent que les conditions économiques — la structure même des forces productives industrielles — créent les contradictions entre groupes concurrents, classes antagonistes, nations impérialistes. Il convient donc d'étudier ce mouvement, cette structure, ses exigences, pour chercher à *résoudre* les contradictions. Dialectiquement, il n'y a pas « la contradiction » en général, mais des *contradictions*, données chacune dans un contenu concret, avec un mouvement propre, qu'il faut pénétrer dans ses connexions (2e loi) dans ses différences et ressemblances. La contradiction dialectique diffère donc de la contradiction formelle en ce que celle-ci reste dans la généralité abstraite — tandis que dialectiquement on s'établit dans l'universel concret.

d) *Transformation de quantité en qualité* (*Loi des bonds*.)

Les changements quantitatifs lents, insignifiants, aboutissent à une subite accélération du devenir. Le changement qualitatif n'est pas lent et continu (ensemble et *graduel* comme les changements quantitatifs) ; il a, au contraire, des caractères brusques, tumultueux ; il exprime une crise interne de la chose, une métamorphose en profondeur, mais brusque, à travers une intensification de toutes les contradictions.

La croissance de la puissance humaine sur la nature (des forces créatrices, productrices) ne produit pas seulement des degrés nouveaux dans la pensée. Elle produit aussi des crises économiques, sociales, politiques — des transformations brusques. Elle pose des *problèmes* et qui dit « problème » dit contradiction non pas latente, mais à sa plus haute tension, au moment même de la crise et du bond, alors que la contradiction *tend* vers la solution objectivement impliquée dans le devenir qui la traverse. La pensée humaine, ici encore, *réfléchit* la solution — « trouve » la solution — et s'insérant ainsi dans le mouvement, résout par l'action la crise et dépasse la situation contradictoire.

Nous avons noté que la loi des bonds est la grande loi de l'action. L'action et la connaissance ne peuvent rien créer de toutes pièces. Le moment de l'action — du facteur « *subjectif* »

— vient, lorsque toutes les conditions *objectives* étant réunies, il suffit d'une faible adjonction venant du « sujet » pour que le bond s'opère. Cela peut se vérifier dans toutes sortes de dispositifs expérimentaux (où il suffit de tourner un bouton, de lancer un faible courant électrique, etc., etc.), comme dans la vie psychologique et sociale.

Lorsqu'un ensemble de réalités connexes traversent la même crise, ou sont soumises à des transformations solidaires, il se produit ce que Hegel nomme : une « ligne nodale ». Chaque point de transformation apparaissant comme un « nœud » de relations et de changements, l'ensemble de ces « nœuds » ou « points nodaux » forme, en effet, une ligne. Ainsi, la crise d'une civilisation peut consister en une crise de la culture, de l'économie, de la politique, de la vie sociale, de la pensée. Chaque crise a ses particularités. L'ensemble forme une « ligne nodale » au sens hégélien.

Le bond dialectique implique *à la fois* la continuité (le mouvement profond qui continue) et la discontinuité (l'apparition du nouveau, la fin de l'ancien).

e) Loi du développement en spirale (du dépassement).

La vie ne détruit pas la matière sans vie, mais l'enveloppe en elle et l'approfondit. L'être vivant a sa chimie ; il n'y a entre la vie et la matière sans vie qu'un « bond » dialectique, et non une absolue discontinuité ; et même la chimie de l'être vivant ou chimie organique apparaît comme plus riche, plus vaste que la chimie de la matière.

De même, la pensée enveloppe et approfondit en elle la vie. Et même *la vie* — avec ses besoins, ses activités physiologiques, ses organes comme la main — *est apparue à sa place dans notre logique CONCRÈTE*. N'est-elle pas la base de l'entendement et le point d'insertion perpétuel de notre raison concrète dans l'interaction universelle ? Et la vie n'est-elle pas la séparation effective ainsi que l'unité toujours renouvelée du singulier (de l'individu) avec l'universel, qui soumet d'autant plus profondément cet être singulier aux lois universelles ?

Dans le devenir de la pensée et de la société, plus visible encore s'avère le mouvement « en spirale » : le retour au-dessus du dépassé pour le dominer et l'approfondir, et l'élever de niveau en le délivrant de ses limites (de son unilatéralité).

La contradiction dialectique est déjà « négation » et « négation de la négation », puisque les contradictoires sont en lutte effective. De ce heurt, qui n'est pas un heurt « dans la pensée », dans l'abstrait, subjectivement (même s'il donne lieu à un « heurt

de pensées ») sort une promotion plus haute du contenu positif qui se dégage et se délivre dans et par le conflit.

Notons que toutes ces lois dialectiques constituent purement et simplement une *analyse du mouvement*. Le mouvement réel enveloppe, en effet, ces diverses déterminations : continuité et discontinuité — apparition et heurt de contradictions — bonds qualitatifs — et dépassement.

Il n'y a là que des « moments » ou des aspects du mouvement. De telle sorte que la multiplicité des lois dialectiques enveloppe une unité fondamentale. Elles trouvent cette unité en l' « idée » du mouvement, du devenir universel.

L'accent peut être mis tour à tour sur telle loi. Tantôt la loi de la contradiction paraîtra plus essentielle, car dans la contradiction se trouve la racine, le fondement de tout mouvement. Mais les contradictions elles-mêmes, en un sens, résultent d'un mouvement profond qui les conditionne et les traverse ! Et l'on mettra en ce sens l'accent sur la loi de la connexion, de l'interdépendance universelle. Ou bien encore, si l'on étudie une métamorphose ou une crise, la loi des bonds passera au premier plan. Peu importe. Les aspects du devenir sont *également objectifs* et indissolublement liés dans le devenir lui-même.

Nous pourrions résumer comme suit les règles *pratiques* de la méthode dialectique :

a) *Aller à la chose elle-même.* Pas d'exemples extérieurs, pas de digressions, pas d'analogies inutiles ; donc *analyse objective ;*

b) Saisir *l'ensemble des connexions* internes de la chose — de ses aspects ; le développement et le *mouvement propre* de la chose ;

c) Saisir les aspects et moments contradictoires ; la *chose comme totalité et unité des contradictoires ;*

d) Analyser la lutte, le conflit interne des contradictions, le mouvement, la *tendance* (ce qui tend à être et ce qui tend à tomber dans le néant) ;

e) Ne pas oublier — il ne faut pas se lasser de le répéter — que *toute chose est reliée à toute autre ; et qu'une interaction* insignifiante, négligeable parce que non essentielle à un moment, peut devenir essentielle à un autre moment ou sous un autre aspect ;

f) Ne pas oublier de saisir les *transitions :* transition des aspects et contradictions, passages les uns dans les autres — transitions dans le devenir. Comprendre qu'une *erreur d'appréciation* (croire que l'on est un peu plus loin dans le deve-

nir que le point où l'on en est effectivement, croire que la transition est accomplie ou n'est pas commencée) peut avoir de graves conséquences ;

g) Ne pas oublier que *le processus d'approfondissement de la connaissance* — qui va du phénomène à l'essence et de l'essence moins profonde à l'essence plus profonde — *est infini.* Ne jamais se satisfaire. « A ce dont un esprit se satisfait on mesure la grandeur de sa perte. » (Hegel.) Pensée admirable, à laquelle nous objecterons toutefois que seul un « esprit » se satisfait, et qu'un homme digne de ce nom ne connaît ni la satisfaction ni la vaine inquiétude et l'angoisse des « esprits » ;

h) Donc, pénétrer sous la simple coexistence observée, *aller toujours plus profondément dans le riche contenu,* saisir des connexions de degré en degré plus profondes, jusqu'à atteindre et saisir solidement les *contradictions* et le *mouvement.* Jusque-là, rien de fait ;

i) A certaines phases de la pensée elle-même, elle devra se transformer, se dépasser : modifier ou rejeter sa forme, remanier son contenu — reprendre ses moments dépassés, les revoir, les répéter, mais en apparence seulement, pour les approfondir par un retour en arrière vers ses étapes et parfois jusqu'à son point de départ, etc...

La méthode dialectique se révélera ainsi à la fois *rigoureuse* (puisque s'attachant à des principes universels) *et la plus féconde*, capable de détecter tous les aspects des choses, y compris les aspects par où les choses sont « vulnérables à l'action ».

APPENDICE

a. — Aphorisme : on ne peut comprendre le *Capital* de Marx et, en particulier son premier chapitre sans avoir étudié et compris *toute la Logique* de Hegel. Donc, pas un marxiste n'a compris Marx un demi-siècle après lui[1].

Cette remarque de Lénine est spécialement dirigée contre Plékhanov. Quelques lignes plus haut, il l'accuse d'avoir critiqué les philosophes idéalistes :

d'un point de vue vulgairement matérialiste plutôt que dialectique matérialiste, dans la mesure où il rejette « *a limine* » leurs raisonnements, et ne les rectifie pas (comme Hegel rectifiait Kant) en les approfondissant, généralisant ou élargissant, en montrant l'enchaînement et les transitions de tous les concepts.

Jusqu'ici, ajoute Lénine, tous les marxistes ont critiqué les disciples de Kant et de Hume, « plutôt à la Feuerbach et à la Büchner qu'à la Hegel ». Dans ses notes sur l'*Histoire de la Philosophie* de Hegel (écrites dans la même période) Lénine insiste, ironiquement, sur ce fait curieux que Plékhanov a pu consacrer plus de mille pages au matérialisme et à la dialectique, sans dire un mot sur la *Logique* de Hegel, « c'est-à-dire sur la dialectique proprement dite, comme doctrine philosophique ». Or, précise Lénine, si Hegel a repris certaines erreurs de cet idéalisme *subjectif* qu'il appelait lui-même le « mauvais » idéalisme (erreur qui consiste notamment en ce que pour lui la logique et la philosophie, « science de l'universel », se réduisent à une « science de la pensée »), il n'en reste pas moins que

---

1. Lénine : *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, trad. N. Guterman et H. Lefebvre, Gallimard, 1938, p. 175, « Sur la « subjectivité » et l'objectivité de la pensée. »

l'idéalisme objectif, et plus encore l'idéalisme absolu, se sont approchés *tout près* du matérialisme, et même en partie se sont transformés en lui[1].

« L'investigation empirique de la nature a accumulé une telle masse de contenu positif de la connaissance que la nécessité de l'ordonner systématiquement est devenue inéluctable. Il devient également inéluctable d'établir la juste connexion des divers domaines de la connaissance. Mais, de ce fait, la science s'achemine vers le domaine théorique ; ici les méthodes empiriques ne servent plus, seule la pensée vient en aide. Or, la pensée théorique n'est une qualité innée qu'en ce qui concerne la disposition. Cette disposition doit être développée, éduquée. Pour cette éducation, il n'y a jusqu'à présent pas d'autre moyen que l'étude de la philosophie telle qu'elle a existé jusqu'à ce jour... [Seulement] la pensée théorique de chaque époque est un produit historique qui, en des temps différents, prend une forme — donc un contenu — très différents. La science de la pensée est, comme toute autre science historique : c'est la science du développement historique de la pensée humaine... Seule cette étude des philosophies passées permet de comprendre la dialectique, « analogon des processus évolutifs dans la nature. »

Cette page d'Engels, qui résume une idée familière à ses lecteurs et réhabilite brillamment — mais en un sens renouvelé — la philosophie, se trouve dans les textes publiés, en 1927, par Riazanov[2].

Les savants peuvent faire ce qu'ils veulent, ils sont dominés par les philosophes. La question est de savoir, s'ils le sont par un mauvais philosophe à la mode — ou par une forme de la pensée théorique qui repose sur la connaissance approfondie de l'histoire de la pensée et de ses conquêtes.... Ce sera seulement lorsque les sciences naturelles et historiques auront accepté la dialectique, que toute la vieillerie philosophique — sauf la pure doctrine de la pensée — deviendra superflue et se résorbera dans la science positive.

Cf. encore le *Testament philosophique de Lénine ;* son dernier mot dans ce domaine, ne fut-il pas une recommandation expresse, celle de lire Hegel, de le comprendre et de le transcrire matérialistement ? Sans contestation possible, c'était pour lui « la première tâche des matérialistes ».

A ceux que l'*abstraction* logique effraie, Engels répond que

1. *Léninski Sbornik*, t. XII, Moscou, 1930. p. 224.
2. *Marx-Engels Archiv*. II. fragment I, p. 219. Cf. également, p. 259,

« la loi universelle du mouvement est plus concrète que tout exemple « concret » et particulier de cette loi »[1].

b. — La science de la nature comme la philosophie ont jusqu'ici négligé l'influence de l'activité de l'homme sur sa pensée. Ils connaissent la nature d'une part, et, d'autre part, la pensée, en les séparant. Or, c'est précisément la modification de la nature par l'homme — et non la nature comme telle et prise séparément — qui est le fondement proche et essentiel de la pensée humaine ; c'est dans la mesure où l'homme a appris à modifier la nature que son intelligence a grandi.

Cette page d'Engels[2] développe, élargit et précise les thèses de Marx-Engels sur Feuerbach, et les jugements d'Engels lui-même sur ce philosophe. La *spéculation* métaphysique se trouve éliminée ; son impossibilité se trouve démontrée *non spéculativement ;* elle porte sur l'*être* et la *nature* en dehors de ce que nous avons atteint et connu effectivement. Il faut noter qu'Engels a soigneusement réservé (p. 159) le cas de ceux qui s'efforcent d'atteindre l' « infinie diversité des phénomènes », en organisant l'ensemble de nos connaissances effectives, donc en laissant de côté le « mauvais infini » : le temps, l'espace, l'être, la nature, pris en soi, hors de l'homme, dans l'absolu.

c. — Cette définition implique une *critique*, une appréciation *péjorative*, à la place de l'acceptation favorable (laquelle implique au contraire un sentiment de « profondeur »).

En dissociant le sujet et l'objet, c'est-à-dire la pensée et l'être (l'homme et la nature) le métaphysicien substitue à un mouvement dialectique une *contradiction insoluble*. Mais comme toute sa recherche se voue à la poursuite d'une solution, le métaphysicien se destine à chercher cette solution dans l'abstraction pure ; il s'élance dans la fantaisie, dans l'imaginaire, dans la *spéculation*. Dans les époques ascendantes, cet effort n'est pas vain ; chemin faisant, le métaphysicien (Aristote, Descartes, Hegel) rencontre et organise des connaissances réelles ; son effort individuel le hausse parfois au-dessus de son temps. Il anticipe en un sens. Mais jamais il n'arrive à relier ce qu'il a séparé, sauf par l'intervention d'un « *deus ex*

1. *Idem*, notes de 1881-82, p. 270.
2. *Idem*, 165.

machina » : l'absolu métaphysique, la nuit « où toutes les vaches sont noires » (Hegel). Le métaphysicien ne voit pas et ne peut pas voir que la solution au problème posé est là, toute proche, dans chaque acte pratique et dans chaque démarche de la connaissance réelle, qui franchit effectivement le prétendu « abîme » séparant la pensée de l'être et le sujet de l'objet. En dédaignant cette *inséparabilité* (« *Untrennbarkeit* », terme souligné par Lénine [1]), la philosophie métaphysique « qui comprend aussi la philosophie critique [2] », se voue à prendre les termes dont elle s'occupe comme des « choses mortes, pétrifiées ». Alors, que la dialectique « est la science qui montre comment les contradictoires peuvent être, et deviennent, identiques », c'est-à-dire « dans quelles conditions ils se transforment l'un en l'autre », donc « pourquoi la raison humaine doit les prendre pour des réalités vivantes, conditionnées, mobiles [2] » le métaphysicien, négligeant les transitions et rapports vivants, se trouve amené à se demander ce que sont les choses « en-soi », question dans laquelle est donnée « d'une façon irréfléchie l'impossibilité de la réponse [2] ».

« La chose en soi tout court est une abstraction vide et sans vie. » Dans la vie et dans le mouvement, tout et toute chose *est* « pour soi » et aussi « pour d'autres », dans un rapport avec autre chose passant continuellement d'un état dans un autre. Il est aussi faussement profond de prétendre connaître des « choses-en-soi », que de déclarer que nous ne savons pas ce que c'est que la chose en soi. Or, tout métaphysicien, spéculatif ou critique, prend l'une ou l'autre de ces positions illusoirement profondes.

d. — On sait que Berkeley ne nie pas — bien entendu — que nous ayons des sensations ni même qu'il y ait un monde extérieur ; il nie seulement que ce monde soit *matériel*.

Lénine, dans les *Cahiers*, note et commente sur ce point certains passages de Hegel. Le mauvais idéalisme, dit celui-ci, qu'il soit subjectif ou transcendantal, « transpose dans la conscience toute détermination des choses, quant à la forme et quant au contenu [3] ».

---

1. *Cahiers*, p. 122.
2. Lénine, p. 124, d'après Hegel : *Wiss. der Logik*, I, 129.
3. *W. d. L.*, II,131, et *Cahiers*, p. 153.

D'après ce point de vue, c'est en moi, le sujet, qu'arrive le fait que je vois les feuilles de l'arbre non comme noires, mais comme vertes — le soleil comme rond, et non comme carré... — que je détermine le premier et le second tintement d'une horloge comme successifs, et que le précédent est déterminé comme cause et non comme effet du suivant... L'insuffisance essentielle de cette perspective philosophique est qu'elle s'entête à garder l'abstraction de la chose en soi comme une détermination définitive, et oppose la réflexion, ou la détermination, ou la multiplicité des qualités, à la chose en soi ; mais en réalité la chose en soi a en elle-même essentiellement cette réflexion externe, et se détermine comme possédant ses propres déterminations, révélant ainsi l'erreur qu'il y a à la déterminer comme une abstraction de la chose, comme une pure chose en soi. Plusieurs choses différentes sont en interaction par leurs propriétés ; la propriété est cette interaction même, et la chose en dehors d'elle n'est rien.

De telle sorte que selon Hegel (et Lénine le souligne), la « *choséité* » de la chose en soi devient *propriété*, c'est-à-dire *matière* (*Stoff*).

Lénine[1] s'est contenté de souligner la netteté des déclarations idéalistes de Berkeley, l'absurdité de la théorie qui déclare absurde le matérialisme, et ses conséquences réactionnaires. Il lui oppose surtout la pratique et le « critère de la pratique ».

En ce sens, le matérialisme dialectique ne réfute pas l'idéalisme (subjectif ou agnostique). Il se contente d'*expliquer* pourquoi le philosophe devient idéaliste : intellectuel spécialisé, il s'éloigne de la pratique. Poser le problème ainsi — hors de la pratique — et même tout simplement se demander si le monde extérieur existe ou n'existe pas, c'est déjà de la scolastique, disent les *Thèses sur Feuerbach*. Au « postulat » idéaliste, le matérialisme oppose un « postulat » matérialiste, en affirmant qu'il exprime l'expérience de l'*être humain sain et normal*[2], et aussi celle du *savant* qui connaît la matière, et, enfin, celle de tout homme qui *agit* sur un objet.

Les *Cahiers* introduisent, ou plutôt approfondissent un argument capital. Après Hegel, ils montrent que l'idéalisme enveloppe une contradiction, inconsciemment. Derrière le sensible, il suppose une « autre chose » (Dieu ou le noumène kan-

1. *Matérialisme et Empiriocriticisme*, E. S., 1946, p. 4 et suiv.
2. *Matérialisme et Empiriocriticisme*. p. 47, sur le « postulat fondamental », p. 59.

tien) ; or, cette chose, destinée à expliquer le phénomène sensible, reste sans rapport essentiel avec ce phénomène ; et pourtant elle est *déjà* en rapport essentiel avec lui : elle est l'*essence* que révèle le phénomène, qu'il exprime, et à laquelle il renvoie. Donc, si nous laissons se résoudre la *contradiction dialectique* entre le phénomène et la chose, nous arrivons à l'essence, à la réalité ou actualité (*Wirklichkeit*), c'est-à-dire à la nature « matérielle ».

Cependant, dit avec profondeur Lénine s'adressant aux idéalistes : « Vous mettez dans l'apparence [sensible] toute la richesse du monde, et puis vous niez l'objectivité de l'apparence ! » Le phénomène se réduit à une apparence en qui rien n'apparaît, à une immédiateté indifférente en dehors de son rapport avec le sujet. L'idéalisme *arrête* la contradiction dialectique inhérente au *mouvement* de la connaissance qui cherche *autre chose* (l'essence) derrière l'*impression sensible*, donc réduit celle-ci à n'être qu'*apparence*, ou manifestation, c'est-à-dire en la prenant dans sa liaison avec la chose : *phénomène*. L'idéalisme fige la pensée au niveau de l'apparence, pour la nier, et attribue à un absolu externe, contradictoirement, des attributs subjectifs et internes (Dieu). C'est pourquoi la critique décisive de l'idéalisme se fait dans la doctrine de l'essence.

Contre Kant, cf. aussi *Cahiers*, page 110. La philosophie critique présente le rapport entre les trois termes (nous, la pensée, les choses), comme si nous étions *au milieu* entre les choses et la pensée, et comme si ce milieu séparait au lieu d'unir. Or « ces mêmes choses qui seraient au delà de nos pensées sont elles-mêmes des pensées » (*Gedankendinge*, des choses pensées). Chez Kant, souligne Lénine, la connaissance *sépare* la nature et l'homme, alors qu'en fait elle les unit ; et nous avons alors l'abstraction vide de la chose en soi, au lieu du progrès et du mouvement vivant de notre connaissance qui approfondit les choses.

Hegel exige que les abstractions (donc les catégories logiques) correspondent à l'essence des choses, que le concept objectif retrouve le fond même de ces choses. Et c'est là « parler en matérialiste ». Donc, pour Hegel et pour le dialecticien matérialiste, il est également faux que les formes de la pensée ne soient que des *moyens* (dont le sens se trouve dans leur usage) et qu'elles soient seulement des *formes extérieures* et non le contenu lui-même.

e. — La philosophie ne peut emprunter sa méthode à une science subordonnée, les mathématiques... Cette méthode ne peut être que la nature du contenu se mouvant dans la connaissance scientifique, et en même temps ~~cette~~ réflexion du contenu présuppose et produit sa détermination[1].

Le *mouvement* de la connaissance scientifique, voilà l'essentiel, note Lénine[2].

Selon Hegel, le mouvement de la conscience, comme le développement de toute vie naturelle ou spirituelle, se fonde « sur la nature des pures abstractions qui forment le contenu de la logique ». — « Renverser », indique Lénine : la logique et la théorie de la connaissance doivent partir du développement de toute la vie naturelle et spirituelle[3]. En ce sens, la logique exigerait une histoire de la pensée, donc une histoire du langage et une étude sur les rapports de la pensée et du langage[4].

Les catégories de la logique sont des abréviations de la « masse infinie » des faits particuliers « de l'existence externe et de l'activité ». A leur tour, ces catégories *servent* dans la pratique[5].

« La tâche consiste à élever à la conscience » les formes du contenu réel, vivant, de cette conscience (Hegel). Donc, insiste Lénine, la logique est la science des lois du développement de tout le contenu concret de l'univers et de la connaissance. C'est la somme, le *résultat* de *l'histoire* de la connaissance du monde[6]. Il faut seulement envisager, avec Hegel, « le développement de la pensée dans sa nécessité », donc ne pas prendre les catégories arbitrairement ou mécaniquement, ne pas se contenter de raconter l'histoire de la connaissance, mais les prendre à partir des plus simples, et montrer, à partir de ce commencement, leur mouvement interne[7] et leur lien nécessaire.

---

1. *W. d. L.*, p. 4.
2. *Cahiers*, p. 107.
3. *Idem*, 108.
4. *Idem*, 109.
5. Lénine, sur Hegel, *W. d. L.*, I 15.
6 *Cahiers*, p. III.
7. Cf. *idem*, p. 113.

Car « la méthode est la conscience de la forme du mouvement interne de son contenu ».

La logique donc ressemble à la grammaire, aride pour le débutant, mais qui résume la riche essence des langues et leur vie pour celui qui « revient à elle » en connaissant diverses langues et leur histoire. C'est alors, non pas l'universel abstrait, « mais l'universel qui comprend en lui la richesse du particulier[1] ». « Formule magnifique », insiste Lénine[2]. Ainsi donc, la logique n'est appréciée à sa véritable valeur que comme somme, résumé, abréviation de l'expérience et de la connaissance. Elle cesse ainsi d'être le « royaume des ombres[3] ».

« La logique est la science pure, c'est-à-dire le pur savoir dans toute l'ampleur de son développement[4]. » « La première ligne est une absurdité, la seconde est géniale. » (Lénine.)

f. — Conclusions de Lénine après sa lecture de la *Grande Logique* de Hegel (notes du 17 décembre 1914) :

Il est curieux que tout le chapitre sur l'Idée absolue... ne contienne presque aucun idéalisme spécifique, mais il a comme sujet la *méthode* dialectique... Dans l'œuvre la plus idéaliste de Hegel, il y a le moins d'idéalisme, le plus de matérialisme. C'est contradictoire, mais c'est un fait[5] !

A maintes reprises, et notamment à propos de l'idée hégélienne, Lénine note : « proximité du matérialisme ».

« Ce qui nous intéresse, dit Hegel, c'est le mouvement dans sa totalité[6]. » Et Lénine approuve, dans ses notes, en s'exclamant : « Très beau ! très bien ! »

Cf. aussi le passage déjà reproduit à la suite de *Matérialisme et Empiriocriticisme* (p. 330) [7] :

L'idéalisme, dans le sens philosophique de ce terme, n'est que fadaise du point de vue d'un matérialisme grossier, simpliste, métaphysique. Au contraire, du point de vue du matérialisme

---

1. *W. d. L.*, I, 47.
2. *Idem*, p. 117.
3. *Cahiers*, p. 117.
4. Hegel : *W. d. L.*, I, 63.
5. *Cahiers*, p. 214.
6. *Petite Logique*, par. 237.
7. *Matérialisme et Empiriocriticisme*, p. 330.

discipliné par la dialectique, l'idéalisme philosophique est une croissance unilatérale, une excroissance, une superfétation, un des traits ou une des facettes de la connaissance qui donne exagérément dans l'absolu — détaché de la matière ou de la nature divinisée. L'idéalisme est clérical, c'est vrai ; mais il est aussi (« plutôt » et « en outre ») une voie vers le mysticisme clérical à travers une des nuances de l'infiniment complexe connaissance (dialectique) de l'homme. Et notez cet aphorisme.

La connaissance de l'homme ne va pas en ligne droite, mais en courbe qui s'approche sensiblement de la spirale. Un fragment de cette ligne incurvée, considéré à part (et d'un certain point de vue, d'un seul côté) peut être considéré comme une ligne droite, laquelle conduirait directement les aveugles dans les marais du mysticisme (et l'on serait poussé fort adroitement par la classe bourgeoise)...

Les cléricaux, les mystiques (à savoir, les idéalistes en philosophie) ont bien entendu pied en terre, dans la terre de la connaissance, autrement ils ne tiendraient à rien ; ce sont des fleurs infécondes, des parasites, qui poussent sur l'arbre vivant, productif, tout-puissant, de la vraie connaissance humaine, objective et absolue.

L'idéalisme philosophique se définit donc dialectiquement, non par la fausseté absolue, mais la fausseté relative : par l'*unilatéralité* (*Einseitigkeit*). Une vérité relative se transforme en fausseté, parce qu'on la développe illusoirement et la transforme en absolu.

L'idéalisme intelligent est plus proche du matérialisme intelligent que du matérialisme sot... L'idéalisme objectif (l'idéalisme absolu plus encore) s'est rapproché en zigzag (et en quelque sorte par une culbute) du matérialisme, en lequel il s'est partiellement transformé.

Cf. enfin les notes de Lénine sur la métaphysique d'Aristote. L'idéalisme se caractérise par le fait que l'*universel* (le concept, l'idée) est un *être séparé*. Ce caractère définit, dit Lénine, autant l'idéalisme primitif (Pythagore et sa théorie des nombres, Platon et celle des idées) que l'idéalisme contemporain. Ici encore, l'univers et l'idée de l'univers (Dieu) se dissocient.

Le dédoublement de la connaissance et la possibilité de l'idéalisme sont déjà donnés dans la plus simple abstraction élémentaire,

par exemple dans le dédoublement entre la maison en général et les maisons individuelles.

Quand l'intelligence humaine aborde la chose individuelle, en tire une image, un concept, cela n'est pas un acte simple, immédiat, mort ; ce n'est pas un reflet dans un miroir, mais un acte complexe, dédoublé, zigzaguant — un acte qui inclut la possibilité de l'envol imaginatif hors de la vie ; et plus encore, il inclut la possibilité d'une transformation (imperceptible, dont l'homme ne prend pas conscience) du concept en une fantaisie imaginative. Car dans la généralisation la plus simple, dans l'idée générale la plus élémentaire (celle d'une table, par exemple), il y a une certaine part de fantaisie. Réciproquement, il est absurde de nier le rôle de l'imagination dans la science la plus rigoureuse.

Il y a même à distinguer, poursuit Lénine, entre le rêve plein, qui donne une impulsion à l'activité, et le rêve vide [1]

Ces citations suffisent à montrer le caractère large et profond du matérialisme dialectique. Sans cesser de juger l'idéalisme philosophique (donc sans tomber dans un éclectisme, sans mélanger l'idéalisme et le matérialisme) il réhabilite, en un sens, cet idéalisme. La connaissance ne pouvait pas, pour des raisons multiples, ne pas se développer *à travers* l'idéalisme. De même, selon Hegel et Marx, l'homme ne pouvait se développer qu'à travers son *aliénation*. Le matérialisme dialectique s'intègre l'idéalisme dans la mesure où celui-ci enveloppait un *contenu*. L'idéalisme *objectif* tendait vers le matérialisme approfondi. Le matérialisme dialectique n'oppose pas une doctrine à une autre doctrine systématique. Résultant de l'unité de l'idéalisme objectif avec le matérialisme approfondi, il dépasse toute unilatéralité.

g. — Le point de départ de l'ancienne philosophie était : je ne suis qu'un être pensant, un être abstrait ; le corps n'appartient pas à mon essence.

La nouvelle philosophie débute au contraire par cette proposition : je suis un être réel, un être fondé en sensibilité, et le corps appartient à mon essence... Si le philosophe ne veut pas philosopher en tant que penseur pur, arraché à la totalité de l'humain, il faut qu'il pense en être réel, vivant... il faut qu'il pense dans l'existence même, dans le monde, et en tant que faisant partie du monde. C'est en t'arrachant au vide de l'abstraction, où tu n'es qu'une monade solitaire, un dieu hors du monde

1. *Léninski Sbornik*, XII, 238.

et impossible, que tu peux espérer retrouver dans tes pensées l'unité de la pensée et de l'être...[1].

h. — Il est clair que la dialectique matérialiste apporte à la théorie de l'évolution des enrichissements sur lesquels on ne peut ici insister, ce sujet étant trop vaste. Par rapport à ces enrichissements, l'ancien évolutionnisme apparaît « linéaire », unilatéral, « maigre, stérile, aride » (Lénine).

Notamment, la théorie dialectique du mouvement dans la nature et l'histoire échappe au reproche de « finalisme » qui porte contre l'ancien évolutionnisme. Au lieu de voir dans l'évolution simplement un *progrès* certain, la dialectique montre qu'il y a des *régressions* partielles ou générales, des déclins, des « décadences » momentanées ou non, des éléments de décomposition et de dissolution. Le *temps* est une réalité infiniment complexe : toute croissance implique aussi un vieillissement. Ainsi, le but de l' « évolution », sa « fin », n'est pas donnée à l'avance.

Si la dialectique matérialiste enrichit les notions de temps, de durée, de développement, de différenciation, réciproquement, elle reçoit et exprime certaines découvertes expérimentales, accomplies au contact du « contenu » biologique et physiologique (théorie des mutations, dont l'importance fut comprise par Plékhanov, génétique et théorie de la discontinuité dans la matière organique et inorganique, etc.).

i. — Quelques précisions. La seule définition acceptable du matérialisme dialectique le définit non par la position d'une « matière », mais par l'antériorité de l'être par rapport au connaître, ce qui implique l'antériorité de la nature par rapport à l'esprit — du corps, par rapport à la conscience — du contenu par rapport à la forme. Quant à ce rapport lui-même, il n'est pas posé ni déterminé par la formule philosophique générale ; il relève de la connaissance scientifique ; seules les recherches physiologiques, psychologiques, pédagogiques, etc., peuvent déterminer concrètement le rapport de la conscience d'un être humain avec son organisme.

Dans les notes d'Engels déjà citées (notes préparatoires à l'*Anti-Dühring*) on trouve sur ce point des formules très nettes.

---

1. Feuerbach : *Grundsætze der Philosophie*, *Werke*, II.

La matière comme telle est une création de la pensée et une abstraction. Lorsque nous embrassons les choses en tant que corporellement existantes sous le concept de matière, nous faisons abstraction de leurs différences qualitatives. La matière comme telle... n'a pas d'existence sensible. Quand la science cherche à réduire les différences qualitatives en différences purement quantitatives par combinaisons de particules identiques, elle fait la même chose que lorsqu'elle exige de voir le fruit comme tel au lieu de cerises, de pommes, de poires, etc. Hegel a déjà démontré que c'est là le point de vue unilatéral des mathématiques, duquel la matière est regardée seulement comme déterminable mathématiquement, et comme qualitativement identique. Ce n'est que le point de vue du matérialisme français du XVIII[e] ; et c'est même une régression vers Pythagore qui concevait déjà le nombre, la détermination quantitative comme l'essence des choses.

La dernière formule d'Engels est particulièrement frappante : le matérialisme vulgaire s'identifie à une forme bornée, dépassée depuis longtemps, de l'idéalisme métaphysique.

Des mots comme matière, mouvement, ne sont que des abréviations... Matière et mouvement ne peuvent être connus que par l'investigation des formes particulières de mouvement et de matière[2].

Cela n'empêche pas, mais au contraire présuppose, qu'il y ait des lois *universelles* du mouvement. La dialectique est précisément la science de ces lois.

Cela implique que ces lois sont valables aussi bien pour le mouvement dans la nation et dans l'histoire humaine que pour le mouvement dans la pensée... Une telle loi peut être connue dans deux de ces sphères, et même dans les trois, sans que le métaphysicien routinier se rende compte que c'est une seule et même loi qu'il a trouvée[3].

Voilà donc ce qui définit le matérialisme dialectique : la découverte que les lois (du mouvement) de la nature sont aussi les lois (du mouvement) de l'histoire humaine et de la pensée.

La formule : « antériorité de l'être par rapport au connaître » doit se prendre rigoureusement et dans toute son

1. *Op. cit.*, p. 224.
2. *Ibid.*, p. 237.
3. *Ibid.*, p. 226.

ampleur. Lorsque la psychanalyse détermine et explique la conscience par l'être inconscient, elle semble matérialiste. Mais comme elle définit l'inconscient en termes psychologiques (libido, etc.), l'être ainsi déterminé se réduit en fait à du connu, et la psychanalyse n'est qu'un mélange d'idéalisme métaphysique et de mécanisme.

La critique du mécanisme par les dialecticiens matérialistes a été si souvent reprise depuis Engels que toute confusion sur ce point est devenue impossible. Le mépris d'Engels pour les matérialistes mécanistes et vulgaires s'exprime crûment dans le fragment déjà cité :

Ils seraient tout à fait négligeables s'ils n'avaient constamment la prétention d'appliquer au social leur science limitée de la nature, et s'ils n'insultaient constamment les philosophes[1].

La biologie, la physiologie, la psychologie, la pédagogie, etc., étudient sur des cas particuliers le rapport de la conscience à l'être. Dirons-nous qu'il reste à la *philosophie* une fonction, celle de dégager l'aspect général de ces connaissances particulières? et sans nier la conscience (avec les matérialistes vulgaires), mais sans prétendre en donner une connaissance *a priori* (avec les métaphysiciens), d'en déterminer les conditions, les formes, les étapes de développement? Cette thèse *semble* conforme à la pensée profonde d'Engels et de Lénine.

j. — Puisque le matérialisme dialectique se formule aux XIXe et XXe siècles, il serait évidemment absurde de demander aux savants antérieurs, et même à ceux de cette époque, de raisonner selon le matérialisme dialectique !

C'est pourquoi les exemples de découvertes faites au nom d'hypothèses mystiques, théologiques ou métaphysiques pourraient se multiplier indéfiniment. (Citons, par exemple, Maupertuis et le principe de moindre action ; les découvertes de Flourens, de Claude Bernard, de Pasteur, celles d'Einstein qui s'inspirait de l'empiriocriticisme et de Mach, etc., etc.)

Sur ce point donc :

a) L'histoire de la science doit retrouver les conditions complexes des découvertes : les hypothèses, les tâtonnements, les éléments de fantaisie et d'imagination ;

b) Il est clair que la recherche scientifique et les processus

1. *Ibid.*, p. 151.

d'investigation comportent, comme toute chose, une part d'apparence (de « phénomènes » psychologiques, individuels) — qui recouvre un mouvement plus profond, mouvement à l'échelle historique et sociale ;

c) De ce mouvement, et de lui seul, le matérialisme dialectique affirme qu'il suit nécessairement les lois (dialectiques) de tout mouvement. Pour le prouver, une « phénoménologie », au sens hégélien, historique, objectif, de la science, serait indispensable ;

d) Les théoriciens « réactionnaires » jouent sur la confusion entre les apparences et la réalité, entre les circonstances externes de la découverte scientifique et le mouvement profond de la pensée.

S'il est vrai que Pasteur fut un « croyant », on ne peut tirer de ses découvertes aucune conclusion en faveur de ses croyances, même si l'on démontrait qu'elles ont « inspiré » ses travaux ; il faudrait alors conclure, des travaux de Kepler, que les planètes sont dirigées par des anges ! (Croyance que d'ailleurs tel esprit « religieux », comme le cardinal Newmann, dans sa *Grammaire de l'assentiment*, n'hésiterait pas à prendre à son compte !)

k. — Deux courants philosophiques : la métaphysique avec ses catégories fixes — la dialectique (Aristote et surtout Hegel) avec des catégories mobiles, et la démonstration que les oppositions fixes, existence et essence, cause et effet, raison et conséquence, identité et différence sont intenables, que l'analyse découvre chaque pôle comme existant *in nuce* dans l'autre, qu'à un point déterminé un pôle se transforme dans l'autre, et que toute la logique se développe seulement à partir de ces oppositions et dans leur mouvement progressif...[1].

Les résultats généraux de l'étude du monde apparaissent à la fin de cette étude et ne sont donc pas des principes, des points de départ, mais des résultats. Partir d'eux comme d'un fondement et construire le monde dans sa tête, voilà en quoi consiste l'idéologie, dont le matérialisme aussi a souffert jusqu'ici... L'unité du monde et l'absurdité de l'au-delà sont le résultat de l'étude du monde... Sans ce renversement [de l'idéologie] la philosophie exacte est impossible[2].

Le système hégélien fut la dernière forme et la forme la plus achevée de la philosophie, en tant que celle-ci est présentée comme une science particulière, supérieure à toutes les autres sciences. Avec lui s'écroula toute la philosophie ; mais il en resta la

1. Engels : *Ibid.*, p. 151.
2. *Ibid.*, p. 400.

manière dialectique de penser, et la conception du monde naturel, historique et intellectuel, comme monde se mouvant sans fin, se transformant, dans un processus infini de devenir et de disparition. A la philosophie comme à toutes les sciences se pose maintenant l'exigence de découvrir les lois de ce processus de transformation, chacune dans son domaine particulier. Tel fut l'héritage laissé par la philosophie hégélienne à ses successeurs...[1].

Pour prendre dans toute son ampleur le problème que pose le renouvellement de la philosophie, — après un bond dialectique et une transformation profonde — on peut peut-être partir du fragment suivant de Hegel[2].

Notre savoir ordinaire ne se représente que l'objet qu'il connaît, mais il ne se représente pas en même temps lui-même ; cependant, le tout qui est présent dans le savoir, ce n'est pas seulement l'objet, mais aussi le moi qui connaît, ainsi que le rapport du moi et de l'objet l'un avec l'autre, la conscience.

Transcrivons et renversons matérialistement. L'objet, c'est la nature ; le savoir ordinaire, ce sont les sciences de la nature ; le « moi » hégélien, c'est l'homme historiquement et socialement développé.

Cela dit :

a) La science de la nature a progressé à travers des hypothèses inspirées de fantaisies idéologiques très diverses ; mais toutes ces idéologies sont tombées au cours du progrès de la connaissance, qui a découvert d'abord l'objet, puis l'objet en mouvement (Engels), c'est-à-dire certaines affirmations fondamentales du matérialisme dialectique.

b) La science de l'histoire et de l'homme s'est nécessairement servie de la méthode dialectique et n'a pu se constituer qu'avec le matérialisme dialectique et en corrélation avec lui. Dates fondamentales selon Lénine[3] :

L'idée du mouvement universel et du changement (1813, *Logique*) est pressentie [par Hegel] jusqu'à son application à la vie et à la société. Appliquée à la société (1847) avant d'être démontrée dans son application à l'homme (1859).

[Les deux dernières dates désignent les travaux de Marx

1. *Ibid*, p. 419.
2. Ed. Lasson, XXI, p. 122.
3. Lénine : *Cahiers*, p. 146.

et d'Engels concernant le matérialisme historique et la date à laquelle fut découverte la théorie scientifique de la plus-value.]

c) La science de l'homme en voie de constitution réagissait déjà sur la science de la nature (théorie statistique ; théorie de la concurrence vitale, etc.).

d) Donc, les sciences tendent vers une unité, que seul indique le matérialisme dialectique. Et lui seul également permet de tenir compte des résultats des sciences de la nature, tout en retrouvant l'histoire de ces sciences, en reliant cette histoire à la science de l'homme (processus de découvertes et résultats).

Même s'il est vrai que les savants n'ont pas eu besoin, pour avancer dans la connaissance, du matérialisme dialectique, il n'en apporte pas moins — et lui seul — un *nouvel esprit scientifique* et une connaissance du mouvement de la connaissance « dans toute l'ampleur de son développement ». Au premier degré de cette connaissance, figure la philosophie renouvelée : logique, théorie de la connaissance, reliées au devenir de l'homme.

Il est d'ailleurs clair que l'on ne peut tirer de la philosophie nouvelle aucune « recette » pour connaître, aucun procédé qui remplace le travail effectif du savant. C'est pourquoi un savant, quel qu'il soit par ailleurs (catholique, bouddhiste, etc.), qui travaille « positivement », au contact de la réalité, et dans le mouvement interne de sa science, et en laissant de côté en tant que savant ses positions idéologiques (sur l'absolu, etc.), est infiniment préférable à un dialecticien qui se dirait matérialiste et à qui sa philosophie générale donnerait l'illusion d'un savoir là où il y a ignorance effective. Dans un tel cas, le « dialecticien matérialiste » se comporte précisément comme un philosophe de l'ancienne école.

La pensée dialectique ne peut se séparer du contenu, de la « matière » ; autrement on retourne à Hegel et même en deçà. Réciproquement, la « matière » peut de moins en moins se séparer de la forme dialectique ; mais les lois dialectiques ne doivent jamais être prises *a priori*, ni autrement que comme des généralisations d'une immense expérience humaine : comme des *hypothèses de travail*.

« Les principes dialectiques sont un guide par l'activité et l'investigation scientifique », dit, très justement, la *Grande Encyclopédie soviétique*, qui insiste en affirmant, plus justement encore, que :

Jamais un principe dialectique ne peut être converti en un schéma abstrait à partir duquel on pourrait par des moyens purement logiques déduire la réponse d'une question concrète[1].

La philosophie se définit ainsi comme l'effort le plus général pour organiser *tout le contenu* (le contenu total) de l'expérience humaine. Cet effort d'organisation rationnelle (consciente et cohérente) implique une « mise en place » des éléments complexes de cette expérience, des « valeurs » *relativement* stables ou variables, une hiérarchie, une subordination des « moments » les uns par rapport aux autres. Alors que les philosophies spéculatives (non dialectiques, non matérialistes) prenaient, pour déterminer et situer les éléments de l'expérience humaine et leurs « valeurs », un axe de référence immobile, la dialectique matérialiste prend un « système de coordonnées » mobiles, définies par une direction plus que par une origine fixe : l'homme se réalisant — et plus concrètement encore, l'homme de notre époque avec ses possibilités et les obstacles qui s'y opposent. Cette orientation implique un mouvement complexe et parfois subtil (plus subtil que selon les métaphysiques, qui furent à la fois compliquées et grossières) entre les éléments relativement stables et les éléments momentanés de l'expérience humaine. De toutes façons, le rationalisme dialectique dépasse la contradiction entre le *développement* (qui implique le devenir, la transformation) et la *valeur* (dont on exigeait qu'elle fût éternelle ou qu'elle ne fût point). Ici, la philosophie générale et la logique rejoignent la critique sociale et l'action.

Pour montrer l'unité de la pensée marxiste à travers son approfondissement, rappelons ici les formules de la *Deutsche Ideologie* (écrite il y a un siècle par Marx et Engels) :

Là où finit la spéculation, dans la vie réelle, commence la connaissance réelle et positive, l'exposition de l'activité pratique et du processus pratique de développement des hommes. Les phrases sur la conscience cessent, la connaissance doit les remplacer. La philosophie indépendante perd ses conditions d'existence ; à sa place peut venir le résumé des résultats les plus généraux que l'on peut abstraire de l'étude du développement historique. En soi, ces abstractions n'ont aucun sens ; elles ne

---

1. Article « Matérialisme dialectique », t. XXII de l'*Encyclopédie soviétique*, p. 154.

peuvent servir qu'à faciliter la mise en ordre de la matière historique, qu'à retrouver la succession de ses couches[1]...

l. — Rapport de la pensée et du langage (la langue chinoise, entre autres, le fait qu'elle ne soit pas évoluée...) En allemand, les mots ont parfois des sens opposés (non seulement différents, mais opposés) [selon Hegel] « une joie pour la pensée ». « Histoire de la pensée : histoire du langage[2]. »

Cet aspect du problème n'est ici qu'indiqué. Il relève d'études spécialisées.

La logique ressemble à la grammaire en ceci que pour le débutant elle est une chose, et pour celui qui connaît les langues et l'esprit de la langue, elle en est une autre[3].

m. — On a accusé Hégel de porter la confusion verbale à son comble en « intégrant la contradiction au processus de la logique[4] ».

Avant Brunschvicg, Trendelenburg avait objecté à Hegel que la « déduction » de ses catégories n'est pas rigoureuse, n'est pas purement logique : les nouveaux concepts ne se tirent pas « analytiquement » des précédents ; des notions tirées de l'expérience seraient introduites « subrepticement ».

Or, le mérite de Hegel est précisément d'avoir montré (et cela bien que son exposition idéaliste puisse en partie expliquer le malentendu) que le réel n'est pas « déductible » et que le contenu se réintroduit progressivement dans la forme de la pensée, — mais connu, pénétré par les démarches successives, admis au fur et à mesure de cette pénétration. A condition que les démarches se succèdent dans un ordre rigoureux, dialectique. C'est dire qu'il ne faut pas réclamer de la logique dialectique qu'elle soit logique formelle, ni la juger selon le critère purement formel. D'autre part, on verra suffisamment dans tout l'exposé que la logique dialectique ne renonce en rien aux règles qui assurent la cohérence du discours. La reconnaissance *formelle* du principe d'identité n'est pas rejetée par Hegel et les dialecticiens matérialistes. Si quelques « dialecticiens » l'ont cru, ils ont confondu la dialectique avec la sophistique, avec la

1. *D. I.*, *Gesamtausgabe*, I, 5, p, 16.
2. Lénine : *Cahiers*, p. 169.
3. *Ibid.*, p. 117.
4. Cf. Brunschvicg : *les Ages de l'intelligence*, p. 115-116.

recherche subjective qui tend par pure vanité à ébranler et dissoudre ce qui est solide et vrai, et qui n'aboutit à rien qu'à la vanité de l'objet[1].

Bien au contraire, le principe d'identité est *nécessaire* à la progression des catégories, puisque le moteur du « dépassement » dialectique est précisément la nécessité de résoudre les contradictions — puisque l'unilatéralité, la description du réel, à partir d'une catégorie isolée, rendent insoluble en la négligeant la contradiction — puisque dans le réel les termes contradictoires entrent en conflit jusqu'à ce que de leur interaction surgisse quelque chose d'autre et de nouveau qui résolve ce conflit... C'est pourquoi Hegel, bien que dans l'abstrait, a montré que les concepts contradictoires sont les aspects d'une unité « supérieure ». Sans cette rationalité, la dialectique hégélienne retombe au niveau irrationnel d'une pseudo-dialectique, et devient, comme chez Heidegger, une métaphysique de l'être et du néant...

Objectivement, il est injuste et faux de reprocher à Hegel d'avoir abandonné les règles de la cohérence formelle ; et il est tout aussi faux de lui reprocher d'avoir inventé un nouveau formalisme conceptuel. Ces deux reproches, d'ailleurs, se détruisent l'un l'autre. La logique dialectique, pour la première fois, *réfute* la logique formelle en tant que méthode adéquate de découverte, de description ou d'exposition du réel. Mais, en même temps, la logique dialectique opère une *promotion* de la logique formelle, l'intègre en la dépassant ; en l'élevant à un niveau supérieur, elle réhabilite la rigueur logique et le concept.

Engels n'a pas développé la comparaison tirée des rapports de la grammaire et du langage ; mais, à maintes reprises, il a indiqué une autre analogie : celle de la logique formelle avec l'arithmétique et la théorie des nombres — et de la logique dialectique avec le calcul différentiel et intégral (qui porte sur le *mouvement* des variables et des fonctions).

La logique dialectique apporte une critique détaillée de toutes les tentatives pour établir l'être comme immobile.

La contradiction empêche la pensée de s'arrêter, la « pousse en avant », *à la fois* parce qu'elle n'est vraie qu'en mouvement et parce que le réel est mouvant. L'unité est *à la fois* l'unité de la pensée avec elle-même et celle de la pensée avec

---

1. HEGEL : *W. d. L.*, I, 43.

le réel et, enfin, celle du réel (qui s'atteint *à travers* les contradictions). Hegel prouve donc (bien que ce résultat se trouve exprimé mystiquement chez lui) que le réel est un processus, que ce processus se développe à travers des conflits — et que l'expression du processus réel se trouve dans des concepts eux-mêmes mouvants et contradictoires. Il prouve *simultanément* que le réel ne peut se connaître que par concepts et notions, — et que l'homme n'a pas d'autre moyen de connaître que des concepts qui précisément s'approchent du réel dans la mesure où leur contenu dialectique est plus riche.

D'autre part, *il faut commencer*. Cette formule renverse matérialistement le fameux principe aristotélicien. Non, il ne faut jamais s'arrêter ; mais il faut commencer. La connaissance, la pensée, l'homme, ne trouveront jamais dans l'être une borne qui les arrête. Mais ils ont commencé.

On verra plus loin que la logique détermine précisément le *commencement* précis, rigoureux, de la connaissance.

La connaissance du mouvement a commencé par la connaissance de l'immobile (de l'apparemment immobile). La pensée en mouvement a commencé par une pensée immobile, c'est-à-dire qui prétendait *s'arrêter*, se fixer précisément au niveau de son commencement.

Notons en passant que la division « moderne » des traités de logique en logique formelle et méthodologie accepte implicitement l'inutilité de la logique formelle en tant qu'instrument de la connaissance. A part les tentatives pour « fonder » l'induction, on ne s'occupe guère de montrer l'unité de ces deux aspects : logique abstraite et méthodologie concrète. On accepte, sans l'expliquer, leur séparation ; on accepte d'emblée la classification des sciences, la différence ou la séparation des domaines. Il est vrai qu'à l'intérieur de chaque domaine, on croit peut-être opérer exclusivement avec la logique de l'identité ; mais on oublie que chaque domaine *commence ;* on ne dit pas où, ni comment, ni pourquoi.

On aperçoit déjà le caractère complexe du problème *philosophique* (essentiellement philosophique, ou essentiel à la philosophie) du commencement : commencement de fait (historique) et de droit (logique et théorique) ; commencement de la pensée proprement dite (connaissance dégagée de l'immédiat, mais retournant sans cesse vers l'immédiat par l'application technique et l'expérience) ; commencement de chaque

science, etc... Inutile de souligner que ce « problème » n'a rien d'éternel et d'absolu[1].

n. — D'habitude, on comprend la logique comme « science de la pensée », comme « exclusivement forme de la connaissance ». Hegel réfute cette notion. Contre la chose en soi « qui n'est qu'un au delà de la pensée ». Les formes de la pensée ne s'appliqueraient pas aux « choses en soi » ? Mais c'est une connaissance l'entendement n'est-il pas une chose en soi[2] ?

La méthode est la conscience de la forme du mouvement interne de son contenu... C'est le contenu lui-même, la dialectique qu'il a en lui, qui le pousse en avant... Ce qui fait progresser un ensemble donné de phénomènes, c'est le contenu même de cet ensemble, la dialectique que ce contenu a dans lui-même... [c'est-à-dire la dialectique de son propre mouvement][3].

Le négatif est également positif. — La négation est quelque chose de déterminé, a un contenu déterminé ; les contradictions internes causent le remplacement de l'ancien par le nouveau, le supérieur. Dans la vieille logique, il n'y a pas de transition, pas de développement (des notions et de la pensée), il n'y a pas de « lien interne, nécessaire » de toutes les parties, ni de transition de l'une à l'autre. Hegel pose deux exigences fondamentales : nécessité du lien et origine immanente des différences. Très important ! voici ce que cela signifie à mon avis : 1. Un lien est nécessaire, un lien objectif de tous les aspects, forces, tendances, etc. dans un ensemble donné de phénomènes. 2. « *L'origine* immanente des différences » — logique intérieure objective de l'évolution et de la lutte des différences polarisées[4]...

Un être déterminé[5], fini, est un être qui se rapporte à un autre ; c'est un contenu qui est en rapport nécessaire avec un autre contenu, avec le monde entier. A propos de l'unité réciproquement déterminante du tout, la métaphysique put avancer l'affirmation, au fond tautologique, que si une poussière était détruite, l'univers entier s'écroulerait.

Le grand mérite de Kant est d'avoir enlevé de la dialectique l'apparence de l'arbitraire. Deux choses importantes : l'objectivité de l'apparence (*N. B.* : pas clair, y revenir !) — la nécessité de la contradiction, âme se mouvant d'elle-même (*selbstbevegende Seele*) (la « négativité interne »)... le « principe de toute vie naturelle et spirituelle[6] ».

on peut également ici citer Hegel :

1. A ce sujet, cf. HEGEL : *W. d. L.*, I, p. 63, 68 ; III, p. 350, etc
2. LÉNINE : *Cahiers*, p, 114, sur Hegel, *W. d. L.*, I, 27-31.
3. *Ibid.*, p. 115, sur *W. d. L.*, I, 41-42.
4. *Ibid.*, p. 116, sur *W. d. L.*, I, 43.
5. *Ibid.*, p. 122, sur *W. d. L.*, I, 83.
6. *Ibid.*, 116, sur *W. d. L.*, I, 44.

Les antinomies kantiennes forment toujours une partie importante de la philosophie critique ; elles amenèrent l'écroulement de la philosophie moderne ; on peut les regarder comme un des principaux points de transition vers la philosophie moderne[1]...

Cependant, Kant se trompe lorsqu'il croit qu'il n'y a que quatre antinomies ; un examen approfondi montre « en tous les concepts une unité de mouvements opposés, auxquels on pourrait aussi donner la forme d'assertions antinomiques », ce dont le scepticisme ne se prive pas[2]

Kant a très bien vu que les antinomies ne sont pas des sophismes, que la raison s'y heurte nécessairement. Cependant

leur véritable solution ne peut consister qu'en ceci, que deux déterminations en tant qu'opposées et nécessaires au même concept, ne sont pas valables dans leur unilatéralité, chacune pour soi, mais n'ont leur vérité que dans l'unité de leur concept[3].

En effet, *formellement*, deux propositions opposées peuvent être simultanément fausses, mais ne peuvent être simultanément vraies. Et pourtant, elles le sont — donc, non pas en soi, mais dans l'unité supérieure. Le faux, c'est donc bien l'unilatéral ; la vérité se trouve dans la *totalité*. D'autre part, l'être étant processus, l'unité et la totalité ne peuvent être que momentanées, ce qui est une autre manière de dire que le processus est contradictoire nécessairement.

Cf. la discussion précise d'une antinomie (simplicité et non-simplicité de la « substance[4] »), avec la conclusion remarquablement matérialiste de Hegel :

Vis-à-vis de la pluralité abstraite comme vis-à-vis de la continuité abstraite, le réel est leur être concret ; de même vis-à-vis de l'espace et du temps, le mouvement et la matière[5].

o. — La question des « vérités éternelles » et « absolues » se trouve remise au premier plan de l'actualité philosophique, à la suite des efforts des logiciens contemporains (husserliens et empiristes) pour restaurer ces vérités. En particulier l'em-

---

1. *W. d. L.*, I, 216.
2. *Ibid.*, p. 217.
3. *Ibid.*, p. 218.
4. *Ibid.*, p. 222 à 228.
5. Cf. aussi *Petite Logique*, introd. (*Morceaux choisis*, p. 51 et 55.)

pirisme logique insiste fortement sur l'existence de propositions absolument vraies (comme celle-ci : il pleuvait à Paris le 15 septembre 1946). Pour la dialectique, au contraire, tout énoncé portant sur le concret implique son opposé.

Engels, comme Hegel, insiste sur la trivialité de ces prétendues vérités éternelles. Elles sont à peine bonnes, dit-il, « pour l'usage domestique[1] ». Et il ajoute que toutes les lois naturelles « éternelles » se transforment avec l'approfondissement de la science en lois historiques.. Que l'eau soit liquide entre 0 et 100 degrés est-ce une « loi éternelle »? Pour qu'elle soit valable

il faut d'abord qu'il y ait de l'eau, et ensuite une température et une pression déterminées. Sur la lune, il n'y a pas d'eau ; sur le soleil, il n'y a que ses éléments ; dans ces astres donc la loi n'a aucun sens... Toute théorie se transforme en une représentation historique des changements survenant dans un système mondial depuis sa naissance jusqu'à son déclin — donc en une histoire dans laquelle des lois différentes apparaissent à chaque degré, c'est-à-dire des formes différentes du même mouvement universel ; ainsi, comme universellement valable, que reste-t-il ? le mouvement...

Tous les efforts des logiciens modernes pour établir une logique des propositions, des implications, qui élimine la contradiction et restaure l'identité pure. l'immobilité et l'éternité du vrai se voient anéantir par le mouvement de la connaissance réelle. Ils en viennent, dans l'empirisme logique, à tenter de dissocier de tout contenu (de toute « ontologie ») la forme logique des propositions et des implications. C'est pourquoi la logique dialectique peut s'accorder avec la logique traditionnelle, celle d'Aristote, qui s'efforçait du moins de saisir (bien que métaphysiquement) de l'être. Les efforts des logiciens modernes se définissent beaucoup moins par la recherche du vrai et du concret que par un désir poussé jusqu'à la frénésie d'éliminer la dialectique. Pour eux, toute dialectique n'est qu'un tissu d'absurdités. C'est pourquoi la discussion entre ces formalistes et les dialecticiens dépasse le cadre de la « pure » philosophie. Deux conceptions se heurtent : celle du vrai comme vide, abstrait, immobile, inefficace — et celle de la vérité comme processus, comme totalité concrète.

Sur tous ces points, Engels, dans l'*Anti-Dühring*, donne

1. *Op. cit.*, p. 173.

tous éclaircissements désirables, ainsi que Lénine dans *Matérialisme et Empiriocriticisme.* Cf. notamment, page 105 :

Il faut, pour faire progresser le matérialisme, ...savoir poser et résoudre en termes dialectiques la question des rapports entre la vérité absolue et la vérité relative, et [p. 108] : Il n'y a pas pour le matérialisme dialectique de ligne de démarcation infranchissable entre la vérité relative et la vérité absolue.

Sur le caractère mouvant, novateur, complexe des opérations mathématiques les plus simples[1] : « sept et cinq *font* douze, la forme verbale *font* étant évidemment ici l'expression. la traduction d'un véritable acte accompli. » (E. Meyerson.) Sept et cinq ne sont pas divisibles par 3, ni par 2. ni par 4 ; or, 12 est divisible par ces nombres. L'acte a donc introduit du nouveau. La forme de l'identité reste à la surface de cette activité. Toutes réserves faites sur sa théorie de l'identité rationnelle, en « renversant » matérialistement la plupart de ses affirmations, le lecteur de Meyerson y trouverait d'excellents exemples et arguments[2].

« Cependant un et un font toujours deux ! » s'exclame triomphalement le partisan des vérités éternelles. Voire ! dans la théorie cantorienne des ensembles. *un* (ensemble dénombrable) + *un* (autre ensemble dénombrable) = *un* (ensemble dénombrable) ; et dans certains cas, ou sous certains aspects, le tout est égal à la partie.

p. — Engels (*op. cit.*, p. 203) et Lénine (*op. cit.*, p. 190) louent Hegel d'avoir relié la logique et la vie, au sens général. biologique, de ce mot :

Selon les idées que l'on se fait généralement de la logique, il n'y a pas de place en elle pour le problème de la *vie.* Mais si l'objet de la logique est la vérité — et la vérité comme telle est essentiellement dans la connaissance — il faut traiter de la connaissance, et, en liaison avec elle, il faut parler de la vie... L'idée d'inclure la vie dans la logique est compréhensible (et géniale) du point de vue du processus de réflexion dans la conscience humaine (d'abord individuelle) du monde objectif, et de la vérification de cette conscience par la pratique. Le jugement originel

1. Cf. MEYERSON : *Cheminement de la pensée*, II, 335.

2. Sur la critique de la méthode mathématique, cf. *Phénoménologie*, p 38-39, et *Morceaux choisis*, p. 70-72.

de la vie consiste en ceci qu'elle se sépare de l'objectif en tant que sujet individuel. [Hegel].

Si l'on considère le rapport du sujet avec l'objet dans la logique, il faut tenir compte des prémisses générales de l'existence du sujet concret (de la vie de l'*Homme*) dans le monde objectif... En renversant, matérialisme pur. Excellent, profond, et juste ! Hegel prouve l'extrême justesse des termes : « en soi » — et « pour soi »...

Cela pour prouver que le lien de la pensée avec la nature par l'intermédiaire de la vie, de l'organisme, du cerveau, de la main, — et du travail — n'est pas selon le matérialisme dialectique un lien superficiel et mécanique. Il s'agit bien d'un processus total...

L'objectivité de la connaissance rationnelle (de l'idée) enveloppe comme moments et degrés : la vie — la subjectivité (la conscience) — la pratique (comme rapport fondamental du sujet et de l'objet, médiation entre l'homme et la nature) — le concept.

Hegel a montré comment ces « sphères » se supposent, s'impliquent, s'enveloppent l'une l'autre, passent de l'une en l'autre ou retournent de l'une en l'autre par un mouvement incessant. Cependant, l'ordre et la hiérarchie selon lesquels il les situe sont contestables, parce qu'idéalistes et métaphysiques. Le concept, comme produit de l'activité d'un être conscient et agissant, suppose la vie ; ce n'est pas la vie qui suppose le concept ! Rectifié, renversé, l'enchaînement hégélien prend son sens matérialiste.

q. — L'erreur se définit donc par l'*unilatéralité*. Celle-ci peut être plus ou moins grave, c'est-à-dire que la parcelle de vérité (de réalité) que la pensée isole, en laquelle elle se fixe pour la porter à l'absolu, et à laquelle elle ajoute des interprétations fantaisistes pour la compléter, peut être plus ou moins réduite.

Quels sont les effets de l'unilatéralité ? Elle nie le reste du monde, elle l'oublie ou feint de l'oublier. Se fixant dans le peu qu'elle atteint, la pensée nie le mouvement et son propre mouvement. Ainsi, elle élimine (en apparence) la contradiction dialectique. Mais la contradiction ne disparaît pas pour cela ; elle

1. Lénine : *Cahiers*, p. 191.

devient *insoluble* et *externe* par rapport à la pensée, c'est-à-dire à l'homme pensant. Il cesse de voir les contradictions du monde réel ; elles lui échappent. Mais sa pensée se débat (« inconsciemment » presque toujours) dans des contradictions entre elle-même et le réel. Ne saisissant pas tout le réel et cessant de *tendre* vers cette saisie, s'arrêtant à une *abstraction* prise pour le réel, cette pensée sent le réel hors d'elle, et se sent séparée de lui. La contradiction, devenue externe et insoluble, cesse d'être dialectique pour devenir *destructrice :* la pensée unilatérale sera brisée ; le mouvement, l'histoire, la connaissance emporteront malgré elle la pensée unilatérale, mais la détruiront dans sa forme au lieu de l'enrichir progressivement. Son contenu lui échappera...

Pour préciser, voici un exemple. Le rationalisme métaphysique (celui de M. Benda) fixe la raison en un absolu hors du temps, au-dessus de l'homme agissant. Cette raison nie idéalement le devenir les contradictions multiples de ce devenir, le mouvement dialectique. Elle les relègue dans l'absurde. Mais aussitôt le devenir dialectique se venge, si l'on peut ainsi parler. Le réel échappe à cette raison. Elle est *impuissante*, elle est *stérile ;* la contradiction réapparaît tout entière, comme contradiction entre le réel et le rationnel. Contradiction *insoluble :* jamais la raison abstraite ne pourra expliquer le devenir, ni intervenir efficacement dans ce devenir. Rien ne peut combler l'abîme. Contradiction *externe :* M. Benda, pour revenir à lui, ne comprendra jamais la dialectique et ne comprendra jamais comment sa propre position relève de la dialectique.

Pourquoi telle doctrine tombe-t-elle dans l'unilatéralité ? Ici, la critique théorique des idéologies implique et retrouve la *critique sociale*. L'unilatéralité a un sens de classe !

r. — Il faut insister sur ce point important : les termes « absolu », « infini » — donc aussi le terme « idée » — ne sont pas exclus ni supprimés par le matérialisme dialectique. Ils y prennent seulement un sens nouveau.

« Il existe aussi une connaissance infinie... Ainsi la loi du changement est infinie[1]... » Mais Engels montre aussitôt comment cet infini est à son tour « entaché de finitude ». La loi du devenir, cette connaissance concrète et infinie entre toutes, devient la plus abstraite et la plus finie, dès qu'on la prend à part, hors d'un contenu, remplaçant le contenu.

1. ENGELS : *Ibid.*, p. 203.

Il n'en reste pas moins que cette loi implique un infini, un absolu : une *idée* du monde[1].

Engels reprend (on l'a déjà vu) la distinction hégélienne du « mauvais infini » et de l'infini véritable. Inutile de dire que la métaphysique et la théologie tombent précisément dans le *mauvais* infini !...

Le véritable infini a déjà été posé par Hegel comme « espace et temps remplis », donc comme processus naturel et histoire. Depuis Hegel, poursuit Engels, la nature s'est résolue en histoire, et l'histoire ne se distingue de l'histoire naturelle qu'en tant que processus d'évolution des organismes *conscients*. Le « mauvais » infini, l'espace et le temps « en soi », abstraits et vides, n'apparaissent que comme moments dépassés. On voit à quel point il est injuste de prêter à Engels un « réalisme » naïf du temps et de l'espace[2].

Nous ne pouvons connaître que le fini... Cela est tout à fait vrai dans la mesure où seulement des objets finis tombent dans le domaine de notre connaissance. Mais cette proposition exige un complément : nous ne pouvons connaître que l'infini... Toute connaissance consiste en ce fait que nous élevons dans la pensée le singulier de sa singularité à la particularité et de là à l'universalité. Donc, nous trouvons l'infini dans le fini, l'éternel dans le transitoire... La forme de l'universalité est la forme de l'infinitude... Toute connaissance vraie de la nature est donc connaissance de l'infini, donc essentiellement absolue[3].

Mais... tout comme l'infinitude de la matière connaissable se compose uniquement de finitudes, ainsi l'infinitude de la pensée absolument connaissante se compose d'un nombre infini de têtes humaines finies, qui travaillent les unes à côté des autres à cette connaissance infinie... La connaissance de l'infini ne peut donc s'accomplir qu'en une progression asymptotique infinie. Cela nous suffit pour dire : l'infini est tout autant connaissable qu'inconnaissable, et c'est tout ce qu'il nous faut[4].

Cf. aussi, p. 400 sur celui qui croit atteindre l'infini et enfermer dans un « système » le Tout organiquement lié qu'est la nature :

Celui qui fait un système doit remplir les innombrables lacunes de ses connaissances par son invention personnelle, c'est-à-dire par des fantaisies irrationnelles. Il doit idéologiser...

1. Cf. le dernier chapitre de ce volume.
2. Engels : *Ibid.*, p. 159.
3. Cf. aussi *Ibid.*, p. 237.
4. *Ibid.*, p. 236.

Sur l'unité du fini et de l'infini, il faudrait développer les indications de Lénine sur *W. d. L.*, I, 137.

Un quelque chose posé avec sa limite immanente comme la contradiction de soi-même par laquelle il est chassé et poussé au delà de lui, est le *fini*, dit Hegel.

Et Lénine ajoute :

Quand on dit des choses qu'elles sont finies, on reconnaît par là que leur non-être est leur nature... Pénétrant et intelligent ! Les notions qui d'habitude semblent mortes, Hegel les analyse et montre qu'il y a du mouvement en elles. — Fini ? donc *se mouvant* vers la fin ! Quelque chose ? Donc pas *ceci* qui est autre chose... Etre en général ? donc si indéterminé que l'être = non-être. Universelle élasticité des notions, élasticité qui aboutit à l'identité des contradictoires, voilà le fond. Cette élasticité appliquée subjectivement = éclectisme et sophistique. Appliquée objectivement, c'est-à-dire reflétant l'universalité du processus matériel et de son unité, c'est la dialectique [1]...

Cependant, la raison précisément en déterminant les limites du fini « va déjà au delà » ; tout ce qui est humain sort de ses limites (Lénine), bien que ce dépassement (dans la pensée) ne soit pas encore une « véritable libération des limites ».

s. — Verstand und Vernunft. Cette distinction hégélienne, selon laquelle seule la pensée dialectique est rationnelle, a un sens. Toute *Verständigkeit : induction, déduction*, donc aussi *abstraction, analyse* d'objets inconnus (casser une noix, c'est déjà un commencement d'analyse) — *synthèse* (déjà dans les ruses animales) et comme unité des deux, *expérimentation* (devant de nouveaux obtacles et dans les situations nouvelles). — Tout cela, l'homme l'a en commun avec les aimaux... Par contre, la pensée dialectique (parce qu'elle présuppose l'investigation sur les concepts) n'est accessible qu'à l'homme [2].

Soulignons tout de suite que cette théorie de l'*intelligence* (entendement, *Verstand*) correspond aux découvertes de la psychologie moderne. L'intelligence, dès l'animal et l'enfant, apparaît comme une fonction déterminée, bien que non isolable ; elle intercale — entre l'impulsion et l'accomplissement du désir spontané et instinctif — une série de démarches *intermédiaires* ;

---

1. Lénine : *Cahiers*, p. 124-127.
2. Engels : *Op. cit.*, p. 193. Cf. *Morceaux choisis*, p, 67 et suiv.

elle se mesure au nombre de ces démarches ; elle se sert de *moyens* (instruments) et forme déjà des *concepts* élémentaires ; elle procède par tâtonnement (essais et erreurs), mais aussi souvent par découverte rapide de réponses à une situation nouvelle, de solutions pratiques au problème posé par un obstacle[1].

Le rapport de l'intelligence et de la raison ne peut se comprendre complètement qu'en fonction des rapports du fini et de l'infini, du relatif et de l'absolu, du médiat et de l'immédiat, etc. *Aucun de ces problèmes ne s'isole*. Pas de lignes de démarcation absolues ! L'intelligence reste sur le plan du médiat, du fini, du relatif, de l'abstrait. La raison et la méthode rationnelle (dialectique) dépassent ce plan et se situent — dans leur tendance et leur mouvement — sur le plan de l'immédiat supérieur (retrouvé, reconnu), de l'infini, de l'absolu, du concret.

L'intelligence forme déjà des concepts (pratiques), mais le concept ne prend toute sa portée que par et dans la pensée rationnelle, qui, d'autre part, *dépasse* le concept (limité, le concept d'un « quelque chose ») et implique l'*idée* (la totalité).

Cf. aussi Lénine sur Hegel :

L'entendement détermine, la raison nie ; elle est dialectique, car elle dissout les déterminations de l'entendement. L'union des deux, raison intelligente ou entendement rationnel = le positif [2]...

Cf. encore les notes de Lénine sur l'histoire de la philosophie de Hegel :

Nous ne pouvons représenter, exprimer, mesurer, reproduire le mouvement, sans interrompre le continu, sans simplifier, sans grossir, sans diviser et tuer le vivant. La représentation du mouvement par la pensée est toujours une mise à mort — et non seulement par la pensée, mais aussi par la sensation... Ici vient l'*essence* de la dialectique ; et c'est cette essence qui s'exprime par la formule : unité, identité des opposés [3]...

---

1. Cf. le volume du présent ouvrage consacré à la psychologie, ainsi que les travaux d'Henri Wallon, et le livre de Zazzo : *Devenir de l'intelligence*, Paris, 1946, chap. I, p. 1 à 23.

2. Lénine : *Cahiers*, p. 107. Cf. le fragment de Hegel, correspondant, *Morceaux choisis*, p. 67.

3. *Léninski Sbornik*, XII, p. 224.

Pour ceux qui accuseraient de « bergsonisme » la dialectique matérialiste, cf. *ibid.*, p. 210 :

Existence et concept. Hegel semble les distinguer ainsi : un fait (un être) est pris séparément, arraché de la connexion ; et la connexion (concept) se rétablit comme rapport, lien, loi, nécessité...

Cf. aussi p. 228 :

Le sens de l'universel est contradictoire. D'un côté, il est mort, incomplet, mais il n'est en somme qu'un *degré* dans la marche vers le concret, car nous ne connaissons jamais le concret complètement ; la somme *infinie* de concepts universels, de lois, etc., voilà le concret dans sa plénitude. Le mouvement de la connaissance vers l'objet est toujours dialectique.

Lénine montre en quelques lignes que ce mouvement est *à la fois* historique et pratique, théorique et méthodique (rationnel)), ces aspects se mêlant dans une apparente confusion ; il présente des « points nodaux », lorsqu'un moment de l'histoire et de la pensée permet un pas en avant dans la connaissance.

Cf. enfin Hegel. *Petite Logique*, VI, 348.

La liberté comprise comme le contraire abstrait de la nécessité n'est que concept de l'entendement ; le véritable concept de la liberté, celui de la raison, contient la nécessité en tant que dépassée.

t. — Le rapport de l'immédiat et du médiat est un des plus importants et l'un des plus difficiles à saisir (sur l'application à la critique des idéologies contemporaines, cf. le volume sur l'*Existentialisme.*).

a) L'immédiat, c'est le simple (relativement), donc c'est aussi le *commencement.*

Au commencement de toute connaissance, se trouve l'immédiat sensible, la sensation. Mais la simplicité de la sensation se révèle apparente, et c'est en le reconnaissant que la connaissance va au delà de la sensation. Celle-ci semble d'abord concrète, mais aussitôt elle se révèle comme un concret apparent, inessentiel, comme un simple « phénomène ». (Cf. les

débuts de la *Phénoménologie*, de Hegel, sur la nature abstraite du « pur » concret, l'ici et le maintenant.)

Au commencement de la science et de chaque science (de chaque connaissance rationnelle se trouve une connaissance acquise historiquement et pratiquement, c'est-à-dire médiate. Devenue commencement rationnel de la science (par exemple : les définitions de la géométrie euclidienne), cette connaissance devient comme telle un immédiat supérieur. Cet immédiat change, s'approfondit, se transforme avec le développement de la science, c'est-à-dire s'intègre sans cesse de nouvelles connaissances acquises (médiées).

> Ainsi, chaque progrès dans les déterminations, dans la mesure où il s'éloigne du commencement..., est aussi un retour vers lui [1].

Lénine observe avec Hegel qu'il ne faut pas déprécier ce commencement « imparfait parce qu'il est commencement », donc hypothétique, provisoire, de toute science. C'est ainsi que

> La vérité marche vers elle-même à travers la négation de l'immédiat, [et que] en vertu de cette nature de la méthode, la science se présente comme un certain cercle, dans lequel la fin retourne par la médiation vers le commencement... Les anneaux de cette chaîne sont les sciences particulières.

Et c'est enfin pourquoi :

> La méthode est le concept pur qui ne se rapporte qu'à soi-même ; il est le rapport simple avec soi qui est être — mais aussi l'être dans sa plénitude, l'être en tant que totalité concrète [2]

La méthode (dialectique) est ainsi l'immédiat suprême qui a traversé toutes les médiations. Elle résume la connaissance. Elle se trouve *au terme* de la connaissance, dont elle est l'abrégé , mais elle se trouvait aussi, sous forme encore indéterminée. à son début. Elle formule des lois universelles du mouvement, sans immobiliser le mouvement par la pensée en déterminant ses lois. Universelle, elle s'applique à tout objet, à tout immédiat et aussi à la pensée qui avance à travers les démarches intermédiaires (médiations).

---

1. Cf. *Cahiers*, p. 212.
2. *Ibid.*

La méthode est ainsi l'*idée*, « l'idée de la connaissance qui, par là, incluse dans la subjectivité, est impulsion à dépasser celle-ci » de telle sorte que toute vérité atteinte « devient en tant que dernier résultat le commencement d'un autre domaine ». Ainsi, enfin, l'idée se pose

> comme unité absolue du concept pur et de sa réalité et ainsi coïncide avec l'immédiateté de l'être ; elle est, en tant que totalité dans cette forme : la nature.

Lénine, répétons-le ici, ajoute à ces citations du dernier chapitre de la *Grande Logique* le commentaire suivant :

> Cette phrase est archi-remarquable. Transition de l'idée logique à la nature. Le matérialisme à portée de la main. Engels avait raison : le système de Hegel est un matérialisme mis sens dessus dessous [1].

Ces citations ayant trouvé leur place ici (à propos de l'immédiat et du médiat), il sera inutile de les réitérer à propos de la méthode et de l'idée.

b) Insistons encore sur le fait que le *médiat* — l'acquis de plus en plus complexe — prend des formes successives et traverse des *degrés* de plus en plus élevés, avant de se formuler dans la méthode, sur le plan de l'infini, de l'absolu et de l'idée.

La *pratique*, et notamment la *pratique sociale* développée est l'un de ces degrés. Ainsi, l'acquis par les efforts d'une époque, d'une génération, etc., devient l'immédiat et le donné pour l'époque suivante.

Le *concept* est aussi un acquis (par la pratique, par l'intelligence, l'analyse et l'expérience, etc.) qui devient ensuite un immédiat[2].

Il est essentiel de noter — et Lénine insiste fortement sur ce point — que la pratique et le concept sont ainsi des degrés, des moments de la pensée, que vient ensuite reconnaître et légitimer rationnellement la méthode dialectique. Ainsi, et ainsi seulement, la dialectique se relie *rationnellement* au « critère de la pratique », sans que l'on puisse opposer le caractère empirique ou pragmatique de celui-ci à l'universalité de la méthode.

c) L'immédiat et le médiat échangent donc perpétuellement

---

1. Lénine : *Cahiers*, p. 214.
2. Cf. *Cahiers*, p. 198, 208, etc...

leurs déterminations comme tels. Ils sont tour à tour la négation l'un de l'autre, et la négation de cette négation. Tour à tour, ils sont le concret et l'abstrait (ainsi, pour reprendre cet exemple, la sensation en tant qu'immédiate est d'abord le pur concret ; puis elle se manifeste comme abstraction, et c'est la connaissance atteinte, médiée, qui est le concret ; mais alors il faut revenir vers la sensation par l'expérience, l'application pratique, etc.

u. — La formation des concepts (abstraits) et des opérations sur eux *implique* déjà la représentation, la certitude, la *conscience* des lois objectives et de la connexion universelle... Il est impossible de nier l'objectivité des concepts, l'objectivité de l'universel dans le particulier et le singulier. Hegel a donc étudié bien plus profondément que Kant et les autres le reflet des mouvements du monde objectif dans le mouvement des concepts.

De même que la forme simple de la valeur (l'acte isolé de l'échange d'une marchandise donnée contre une autre) enveloppe déjà dans une forme non évoluée toutes les contradictions fondamentales du capitalisme — de même la plus simple généralisation, la première et plus simple formation de concepts (jugements, syllogismes, etc.) signifie la connaissance de plus en plus profonde par l'homme de l'enchaînement universel objectif. C'est ici qu'il faut chercher le sens véritable de la logique de Hegel. (*N. B.* : renverser : Marx a appliqué la dialectique de Hegel dans sa forme développée, à l'économie politique [1].)

N'est à proprement parler abstraite que la pensée qui *s'arrête* « sur une forme négative » du concept, c'est-à-dire qui se fige au niveau de l'entendement analytique, subjectivement, en arrachant à l'interaction universelle le phénomène de l'être considéré.

Alors, l'abstraction cesse d'avoir une *fonction*, d'être un moment ou un degré dans le mouvement de la connaissance. Fixée dans l'*unilatéralité*, elle devient abstraction au sens péjoratif, même (ou plutôt surtout) si elle prétend se compléter par des représentations fantastiques[2].

On passe ainsi de la forme au formalisme, de l'abstraction féconde à l'abstraction vide.

L'activité pensante est abstraction dans la mesure où la raison

1. Lénine : *Cahiers*, 173-174.

2. Cf. Hegel : *Petite Logique*, VI, 348.

ne tient compte que d'une des déterminations multiples, la choisit, lui confère la simple forme de la pensée [1].

v. — L'étude de ce rapport reprend et approfondit le rapport de l'intelligence et de la raison.

La connaissance *analytique* est la première prémisse de tout le syllogisme, le rapport immédiat du sujet et de l'objet ; l'identité est donc la détermination que cette connaissance reconnaît comme sienne, et cette connaissance n'est que la saisie de ce qui est. Mais la connaissance *synthétique* veut *concevoir* ce qui est... Elle est donc la seconde prémisse du syllogisme qui tend à mettre en relation ce qui est différent comme tel [2]...

L'entendement, qui isole et immobilise, parvient ainsi à figer ce qui est dans une identité : cette chose, cette table, cet encrier. Il saisit ainsi ce qui est, mais ne le *conçoit* pas au sens plein du mot, c'est-à-dire ne détermine ni ses rapports ni ne suit son mouvement. La logique de l'identité reste donc la logique de l'entendement (analytique). La raison (dialectique) tient compte de cette « saisie », de ce concept à l'état naissant, mais le dépasse, en le réintégrant dans le mouvement, donc dans les contradictoires, dans la totalité.

Ainsi, la connaissance rationnelle et méthodique est *analytique*, mais également synthétique. Ce mouvement du concept, ébauché par l'analyse, mais qui s'enrichit par la détermination des rapports, des tendances, des contradictions dans la chose, « peut être appelé dialectique ». C'est une des définitions de la dialectique (Lénine) et elle implique l'unité de l'analyse et de la synthèse[3].

Et voici enfin le *Zusatz* au par. 238 de la *Logique de l'encyclopédie*, de Hegel, dite *Petite Logique*, recueilli par Lénine dans ses *Cahiers*, et accompagné de son approbation sans réserve :

La méthode philosophique est en même temps analytique et synthétique ; non en ce sens qu'elle juxtapose ces deux méthodes de la connaissance finie, ou les alterne simplement, mais plutôt en ce sens qu'elle les contient comme dépassées et se comporte à la

1. HEGEL : Cf. « Schéma de la logique », *Morceaux choisis*, p. 88-100. Cf. aussi, p. 73-74.
2. HEGEL : *W. d. L.*, III, 288, noté par LÉNINE : *Cahiers*, p. 196
3. Cf. *Cahiers*, p. 204.

fois analytiquement et synthétiquement *dans chacune de ses démarches.*

(Mots soulignés par Lénine, qui a certainement en vue l'analyse marxiste de la valeur, laquelle découvre le commencement, le fondement élémentaire de la valeur dans l'échange, en y manifestant les contradictions et leur mouvement.)

x. — Bien que venant à leur place dans la théorie de l'essence, on peut dès maintenant citer le fameux fragment de Lénine :

L'idée fondamentale [de Hegel] est géniale : l'idée du lien universel, multilatéral, *vivant,* de tout avec tout, du reflet de ce lien — Hegel renversé matérialistement — dans les concepts humains, qui, eux aussi, doivent être affûtés, travaillés, souples, mobiles, relatifs, liés entre eux, UNIS dans les oppositions, afin d'embrasser l'univers. La continuation de l'œuvre de Hegel et de Marx doit consister dans l'élaboration *dialectique* de l'histoire de la science, de la technique et de la pensée humaines. (Et l'élaboration « purement logique » ? Cela coïncide. Les deux doivent coïncider, comme l'induction et la déduction dans le *Capital.*)

Le fleuve et les *gouttes* dans ce fleuve... La situation de chaque goutte, son rapport avec d'autres, son lien avec d'autres... La direction de son mouvement, la vitesse, la ligne du mouvement (droite, courbe, etc. — vers le haut, vers le bas...). La somme du mouvement, les concepts en tant que *calculs* des aspects particuliers du mouvement, des gouttes particulières (« les choses »), des « courants » particuliers, etc. Voilà à peu près le tableau du monde d'après la logique de Hegel— naturellement moins le bon Dieu et l'absolu ...

Cf. aussi p. 146 :

Le mouvement, le mouvement interne... le « changement », le « mouvement et la vie », le « principe de tout mouvement interne », l'impulsion au mouvement et à l'activité, — l'opposition à *l'être mort* — qui croirait que c'est là l'essence de l'hégélianisme, de cet abstrait et abstrus hégélianisme ? Ce fond, il fallait le comprendre, le découvrir, le sauver, l'éplucher, l'épurer, et c'est ce que Marx et Engels ont fait.

---

1. LÉNINE : *Cahiers*, p. 150-151.

A propos de l'*analogie* :

L'instinct rationnel fait pressentir que telle ou telle détermination découverte empiriquement est fondée sur la nature interne de l'objet.

C'est une « remarque pénétrante » de Hegel, remarque Lénine[1]. Il y a donc un lien de l'induction avec l'analogie, avec l'acte de « deviner, de risquer une hypothèse. L'expérience n'étant jamais terminée, toute vérité atteinte a un caractère *inductif*, mais, en même temps, un caractère *déductif*. D'une part, elle nous introduit dans l'infini déroulement du devenir ; d'autre part, elle détermine un type, un concept, une essence, au nom d'un savoir déjà acquis et d'une certaine domination de l'homme sur le *Zusammenhang* universel (interdépendance). Il y a donc à la fois *relativité* de chaque connaissance (ce qui se manifeste par son caractère inductif) et *contenu absolu* dans chaque pas en avant de cette connaissance (ce qui se manifeste par son caractère déductif).

Enfin il y a :

Passage du syllogisme par analogie au syllogisme de la nécessité — du syllogisme inductif au syllogisme par analogie — du syllogisme de l'universel au particulier — du syllogisme du particulier à l'universel. L'exposition de l'*enchaînement* et des *passages* (l'enchaînement étant le passage) voilà la tâche de Hegel. Hegel a réellement *démontré* que les formes et les lois logiques ne sont pas une enveloppe vide, mais un reflet du monde objectif. Plus exactement, il ne l'a pas démontré, mais génialement pressenti.

Cette notion du « reflet » a été fréquemment critiquée par des idéalistes qui lui attribuaient un sens grossier, matérialiste vulgairement. Le texte suivant de Lénine interdit cette interprétation :

La nature, cette totalité immédiate, se développe en idée logique et en « esprit ». La logique est la science de la connaissance ; elle est la théorie de la connaissance. La connaissance est le reflet de la nature par l'homme, mais ce n'est pas un reflet simple, immédiat, total ; ce processus consiste en toute une série d'abstractions, de formulations, de formation de concepts, de lois,

---

1. Cf. *Cahiers*, p. 177.

etc., et ces concepts, lois, etc. (la pensée, la science = l'idée logique) *embrassent* relativement, approximativement, les lois de la nature éternellement mouvante et se développant. Ici, il y a réellement, objectivement, *trois* termes : 1. la nature, 2. la connaissance de l'homme, c'est-à-dire le cerveau de l'homme (en tant que produit supérieur de cette nature) et 3. la forme du reflet de la nature dans la connaissance humaine. Cette forme, ce sont les concepts, les lois, les catégories, etc. L'homme ne peut pas saisir = refléter = reproduire la nature entièrement, dans sa « totalité immédiate » ; tout ce qu'il peut c'est *éternellement* s'en rapprocher en créant des abstractions, des concepts, des lois, un tableau scientifique de l'univers, etc.[1].

Le fondement matérialiste de la *raison*, et notamment du *syllogisme* (syllogisme de l'action, de la connaissance, de l'homme) est ici établi avec tant de clarté et de force, qu'il sera inutile d'y revenir.

Le « reflet » de la nature — mouvante — dans et par l'homme n'est pas immédiat, passif, donné. Il est lui-même mouvant et se développe comme unité, synthèse, moyen terme entre l'universel (la nature) et le singulier (l'homme, l'individu pensant).

y. — En se tenant à cette identité immobile qui s'oppose à la différence, on ne voit pas que par là on transforme l'identité en une détermination unilatérale qui comme telle est privée de vérité [2]

Cf. aussi p. 29 :

Si tout est identique avec soi-même, pas de différence, pas d'opposition, pas de raison d'être.

L'identité étant le premier terme, le simple, l'immédiat, l'essence (de la chose) ne s'atteint qu'à travers la médiation qui implique différence, opposition, contradiction. Alors, et alors seulement, la pensée qui réfléchit et avance saisit le nouvel immédiat, plus élevé pour elle et développé par elle : la chose telle qu'elle est, l'*essence*. Par contre, la pensée ordinaire *juxtapose* la ressemblance et la différence, sans comprendre la transition de l'une de ces déterminations en l'autre ; elle reste dans la tautologie vide, répétant sans avancer son point de départ —

1. Lénine : *Cahiers*, p. 176.

2. *W. d. L.*, II, p. 33.

ou encore dans les « en tant que », « d'un côté et de l'autre », etc., sans saisir l'unité, l'*inséparabilité* des aspects.

Sur la « tendresse » pour la nature et l'histoire des philistins, cf. *Cahiers*, p. 142.

z. — On sait que Cournot aussi bien que Lachelier étaient d'avis que l'on ne pouvait parler ni de compréhension ni d'extension en mathématiques, et que c'est surtout pour cette raison que le raisonnement, dans ce domaine, ne leur a paru être nullement tributaire du syllogisme. Mais Milhaud a, tout au contraire, montré que l'on pouvait parfaitement interpréter le raisonnement, en l'espèce, aussi bien en extension qu'en compréhension. La première de ces formes vient ici pour ainsi dire toute seule : Il semble naturel de dire que (a + b) (a—b) rentre dans la *classe* des produits de deux sommes algébriques... Mais l'explicitation en compréhension est tout aussi possible ; nous dirons alors que l'expression (a + b) (a — b) présente, entre autres propriétés, celle d'être un produit de deux sommes algébriques... Dirons-nous que le triangle rectangle rentre dans la *classe* des figures où le carré d'un côté est égal à la somme de ceux des deux autres ?... Qu'est-ce que cette classe qui ne comprend précisément que les triangles rectangles seuls ?... *Le concept général en mathématiques comme ailleurs est tout autre chose qu'une réunion purement extérieure* d'objets ou de notions. Il est l'affirmation de la cohérence des attributs dans l'essence.

L'idée, dit M. Weyl, en parlant des ensembles mathématiques, qu'un tel ensemble serait constitué en colligeant ses éléments singuliers est entièrement à écarter. Que nous connaissions l'ensemble ne signifie rien d'autre que le fait qu'il nous est donné une propriété caractéristique pour ses éléments. *La démonstration mathématique aboutit à ajouter un nouvel attribut à ceux que la définition implique*[1]. [Les passages soulignés le sont par nous].

α. — Cette proposition, d'après beaucoup de logiciens, serait purement analytique. Telle est, par exemple, la position de B. Russell, qui considère qu'une égalité du type 7 + 5 = 12, étant déductible par la logique seule, est analytique. Au contraire, B. Russell considère que l'énoncé affirmant que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits est un type d'énoncé synthétique. Pour B. Russell, est synthétique ce qui fait appel à l'observation empirique, et il reconnaît que les empiristes ont

1. Cf. MEYERSON *Cheminement de la pensée*, p. 435-437.

eu raison de fonder la géométrie sur l'observation empiriste. Mais comme il n'admet point l'origine empirique de l'arithmétique, science qui lui semble entièrement rationnelle (même position pour l'école de Marburg, pour M. Cohen et pour Natorp), tout raisonnement arithmétique ne peut être pour lui qu'analytique, c'est-à-dire ne peut que mettre en évidence des propriétés manifestement contenues dans les prémisses du raisonnement. Cette thèse dissocie irrémédiablement la pensée.

E. Meyerson. dans le *Cheminement de la pensée* (§ 200, p. 335) s'est rallié à la position kantienne :

« Ecrivons 7 + 5 = 12, il ne peut y avoir aucun doute que c'est là, comme Kant l'a montré — et quoi qu'en pense M. Russell — une proposition synthétique, car ni dans le concept du 5, ni dans celui du 7, il n'y a rien qui indique que leur somme soit divisible par 3 et par 4. *Ainsi du nouveau a été créé ici* [souligné par nous], [et plus loin] : Il sera, en tout cas, plus correct de dire 7 et 5 *font* 12 (plutôt que 7 et 5 *sont* 12), la forme verbale *font* étant évidemment ici l'expression, la traduction d'un véritable acte accompli. »

Sur le jugement en général, cf. Hegel, *W. d. L.*, II, 389 :

L'entendement méconnaît le rapport des termes ; il néglige même la nature de la copule, qui indique que le sujet - le singulier - est aussi le non-singulier et l'universel.

Annotation de Lénine : « Très bel exemple, très clair ; dialectique des concepts et ses racines matérialistes[1]. »

β. — « La logique dialectique, contrairement à l'autre (seulement formelle) ne se contente pas comme celle-ci d'énumérer les formes du mouvement de la pensée, c'est-à-dire les différents jugements et formes syllogistiques — et de les juxtaposer sans connexion.

Au contraire, elle déduit ces formes les unes des autres ; elle les subordonne, elle développe les plus hautes à partir des inférieures.

Fidèle à sa division de la logique, Hegel groupe les jugements comme suit :

1. *Jugement d'existence*, forme simple du jugement, où l'on énonce d'une chose singulière une propriété générale, soit affirmativement, soit négativement. (Jugement *positif :* la rose est rouge — *négatif :* la rose n'est pas bleue — *infini :* la rose n'est pas un chameau.)

2. *Jugement de réflexion*, où l'on énonce à propos du sujet

---

1. Lénine : *Cahiers*, p. 188.

une détermination de rapport, une relation. (Jugement *singulier :* cet homme est mortel — *particulier :* quelques hommes sont mortels — *universel :* tous les hommes sont mortels.)

3. *Jugement de nécessité*, où l'on énonce la détermination essentielle. (Jugement *catégorique :* la rose est une plante — *hypothétique :* quand le soleil se lève, il fait jour — *disjonctif :* le lépidosaure est un poisson ou un amphibie.)

Le jugement du concept, où l'on énonce du sujet dans quelle mesure il correspond à sa nature générale, à son concept au sens hégélien (jugement *assertorique* : cette maison est inhabitable — *problématique :* si une maison est construite de telle manière, elle est habitable — *apodictique :* construite ainsi, la maison est habitable [1].

Il est clair que le jugement d'*existence* a un caractère immédiat, concret (en apparence), et qu'il pose simplement la possibilité de la connaissance, laquelle peut dévier vers le mauvais infini.

Le jugement de *réflexion*, médiat, abstrait (en apparence) pénètre déjà dans la nature de la chose, c'est-à-dire dans ses rapports.

Le jugement de *nécessité* atteint l'essence, l'immédiat retrouvé, le concret rationnel. Mais ce concret ne se développe que dans les jugements qui explicitent ou enrichissent le concept. Ici seulement s'atteint l'universel concret.

« Si sec que cela paraisse à la lecture, poursuit Engels, et si arbitraire que semble cette classification des jugements, tout le monde sera convaincu de la vérité interne et de la nécessité de ce groupement après avoir étudié le développement génial qu'en fait Hegel dans sa *Grande Logique*.

Combien il est fondé non seulement sur les lois de la pensée, mais sur celles de la nature, nous le montrerons d'après un exemple connu.

La friction engendre la chaleur. Cela, les hommes préhistoriques le savaient déjà dans la pratique ; mais des milliers d'années passèrent jusqu'à ce que... le cerveau humain fut assez développé pour juger : « La friction est source de chaleur », jugement d'existence, positif.

Puis, des milliers d'années passèrent jusqu'à ce que, en 1842, Mayer, Joule et Colding, formulèrent le jugement : « Tout mou-

1. Engels, notes de 1881-82, *op. cit.*, p. 252 et suiv.

vement mécanique peut se transformer en chaleur », jugement de réflexion, universel.

Trois années plus tard, Mayer éleva ce jugement de réflexion au niveau actuel : « Toute forme du mouvement, dans des conditions déterminées, se transforme directement ou non en toute autre forme du mouvement. » C'est le jugement du concept, apodictique, forme la plus haute du jugement.

Ce qui apparait encore chez Hegel comme un développement de la forme de pensée du jugement comme tel, apparaît ici comme le développement de nos connaissances théoriques sur un fondement expérimental.

Cela montre que les lois de la pensée et celles de la nature sont nécessairement d'accord, si elles sont formulées correctement.

Nous pouvons aussi concevoir le premier jugement comme *singulier* (on enregistre le fait isolé qu'une friction engendre la chaleur), — le second comme *particulier* (une forme particulière du mouvement, le mouvement mécanique, révèle sa propriété de se transformer en une autre forme particulière du mouvement, la chaleur) ; — le troisième jugement est celui de l'universalité : toute forme du mouvement s'est révélée transformable en toute autre forme. Ici, la loi a atteint son expression ultime ; nous pouvons lui apporter de nouvelles preuves, un contenu plus riche ; nous ne pouvons plus rien ajouter à la loi, telle qu'elle est exprimée ; dans son universalité, où la forme et le contenu sont également universels, elle n'est plus susceptible d'extension. »

γ. — En certaines circonstances, le raisonnement cherche à établir la liaison entre deux propositions ou deux faits, c'est-à-dire à établir la rationalité de l'un par rapport à l'autre. La raison n'exige pas toujours le raisonnement ; un grand nombre de théorèmes de géométrie apparaissent immédiatement comme vrais avant toute démonstration et c'est comme pur exercice de l'esprit qu'on en exige la démonstration par les élèves. On connaît les efforts — et les excès — des logisticiens pour établir des démonstrations « rigoureuses ». C'est même par ce souci de rigueur qu'ils ont le mieux démontré la *stérilité* de la logistique :

« Les démonstrations de la logique symbolique, a écrit E. Meyerson, sont devenues de plus en plus longues et compliquées... l'ensemble est susceptible de devenir de plus en plus encombrant, de ressembler de moins en moins à la marche rapide de la pensée spontanée... De telle sorte que l'on a malgré soi en quelque sorte l'impression d'un allongement indéfini, voire infini,

c'est-à-dire, en fin de compte, d'un travail de Sisyphe, d'une *véritable impossibilité de parvenir ainsi à un progrès quelconque de la pensée, l'ensemble des efforts tendant plutôt à l'immobiliser* [1]. » [Souligné par nous].

δ. — « Cette image nous est restée du mémorable combat que contre les Sophistes grecs ont effectivement mené à grand fracas Socrate, Platon et Arisote depuis le dernier quart du v[e] siècle jusqu'au milieu du IV[e]... La révision des jugements préconçus adoptés à l'endroit des sophistes a été entreprise par Hegel, mais ce sont surtout les positivistes anglais Grote et Lewis qui ont fait apparaître en pleine lumière la signification véritable de ce courant de la pensée grecque... Ils furent les premiers dans cette Grèce du v[e] siècle, alors qu'était encore toute chaude la victorieuse exaltation des guerres médiques et que la démocratie s'affirmait en plein essor, à répandre les conquêtes de l'intelligence parmi le peuple et à convier un large public à la discussion des plus audacieuses nouveautés... A une époque où le gouvernement de la cité passait sous le contrôle direct de la majorité des hommes libres et où des couches sociales toujours plus larges prenaient conscience de leur dignité d'homme, et de citoyen, la science ne pouvait plus demeurer le domaine réservé d'une aristocratie, ainsi qu'il en avait été d'elle pendant les premiers siècles de la civilisation ionienne... Aux autres ambitions, le peuple ajoute l'engouement pour les parades de l'esprit et les jeunes gens auxquels les carrières sont ouvertes sans distinction de caste se persuadent que les ressources de l'intelligence et une somme de connaissances aussi grandes que possible sont les moyens les plus sûrs pour parvenir. Cette demande crée l'offre en faisant surgir une profession nouvelle : l'homme savant qui colporte sa science d'une ville à l'autre de la Grèce et la dispense contre payement. Le terme de « sophiste » a désigné d'abord, sans arrière-pensée, cette qualité de « professeur » en « choses doctes »[2].

ξ. — Opposition. Quand une chose (ou concept) est atteinte par l'opposition, elle se découvre en *contradiction* avec elle-même, et aussi son expression dans la pensée[3].

Revenant à Hegel, on trouve dans la *Grande Logique*, II, p. 57, les indications suivantes sur ce point important :

La *distinction* (*Unterschied*) en général contient ses deux aspects comme moments.

1. Meyerson : *C. P.*, par. 273, p. 445.
2. Enriques et de Santillana : *le Problème de la connaissance*, *Act.*
3. Engels : *Ibid.*, p. 401.

Dans la *différence* proprement dite (*Verschiedenheit*), ils se séparent indifféremment...

Dans l'*opposition* (*Gegensatz*) chaque moment de ce tout est médié avec soi par son autre et le contient ; mais il est de plus médié avec soi par le non-être de son autre, et il est ainsi unité existante pour soi et *exclut* l'autre de soi...

La détermination réflexive n'est pas à cause de cela simple rapport avec un externe, mais est elle-même et exclut sa négation. Elle est ainsi la *contradiction.*

Ce texte de Hegel, dans son obscurité idéaliste, montre bien le processus de la contradiction, c'est-à-dire la contradiction comme processus.

D'une part, la contradiction est une conscience approfondie de l'opposition (et cela en tant que « détermination réflexive »). Mais cet approfondissement exige que la pensée pénètre dans le contenu, dans le mouvement de la chose.

D'autre part, la contradiction est réelle, vivante. Chaque terme, qui a une certaine existence, *exclut* de soi l'autre, donc entre en conflit avec lui, lutte contre lui, bien qu'ils se pénètrent et s'incluent l'un l'autre. Objectivement donc, la contradiction développe et mûrit ce qui était virtuel dans la différence et l'opposition. Le mouvement de la conscience (dialectique) retrouve donc le mouvement (dialectique) de la chose. (Que l'on pense à l'exemple le plus simple : prolétariat et bourgeoisie).

Pour élucider le principe général de la dialectique (c'est-à-dire ici même le *passage* de la forme au contenu, de l'identité à la contradiction), il faudrait analyser les implications du principe contraire, *postulat fondamental de toute métaphysique.* Ce postulat se formule ainsi : le réel est l'identique, la contradiction n'est pas au fond du réel ni de la pensée. Il faudrait l'analyser dans tous ses aspects : implications logiques — fonction sociale — fondements historiques — effets sur la vie et la conscience individuelles...

Tous ces aspects se tiennent. Ici, suivant une remarque déjà faite, la logique rejoint la critique sociale des idées et la critique de la vie quotidienne.

Sur la promotion du principe du tiers exclu à un niveau supérieur, cf. un très bon fragment de Hegel dans les *Nürnberger Schriften*, éd. Lasson, 1938, p. 123 : « Des déterminations opposées, une seule peut être attribuée à une chose. » Par exemple, les hommes sont à la fois bons et mauvais ; et cependant c'est *parce qu*'un être humain ne peut être *à la fois*

bon et mauvais que le bien et le mal *luttent* dans le cœur des hommes[1].

Le principe du tiers exclu signifie donc que les opposés et contradictoires ne peuvent être — à un moment donné, et sous un certain aspect, — que *deux*. Le tiers ne peut être que le troisième terme, la *solution* (du point de vue de la détermination réflexive) ou la *résolution* (du point de vue du processus objectif) de la contradiction[2].

ζ. — A ce sujet, il est intéressant de noter que :

Hilbert s'appuie sur l'opinion de Kant pour affirmer que la mathématique porte sur un contenu donné indépendamment de toute logique et ne peut en aucune manière être fondée sur la logique pure... ce qui fait que les efforts de Frege et de Dedekind ne pouvaient qu'échouer... Pour qu'on puisse appliquer les formes logiques du raisonnement et effectuer des opérations logiques, une condition préalable est qu'il y ait déjà quelque chose de donné dans la représentation, à savoir de certains objets concrets, extra-logiques, présents à l'intuition et immédiatement perçus, antérieurement à toute pensée... Voilà le postulat philosophique fondamental, la condition nécessaire, à mon avis, pour les mathématiques aussi bien que pour toute pensée, toute connaissance, tout procédé scientifique[3].

Cette déclaration de Hilbert est importante parce qu'on confond trop souvent sa position avec celle de Whitehead ou B. Russell. E. Meyerson a eu raison d'écrire :

Plus encore que la logistique au sens étroit du terme, l'*axiomatique* de M. Hilbert et de ses disciples, par le fait même qu'elle s'écarte beaucoup moins des voies véritables de la pensée, est susceptible de jouer un rôle important dans la théorie des mathématiques, en nous éclairant sur ce qui, dans ce savoir, est susceptible de prêter le flanc à la critique et en nous poussant à l'asseoir sur des bases de plus en plus larges[4].

---

1. Cf. aussi *Morceaux choisis*, p. 123, etc...

2. Cf. notamment *W. de L.*, II, p. 66 et suiv., et *Morceaux choisis* de HEGEL, p. 127.

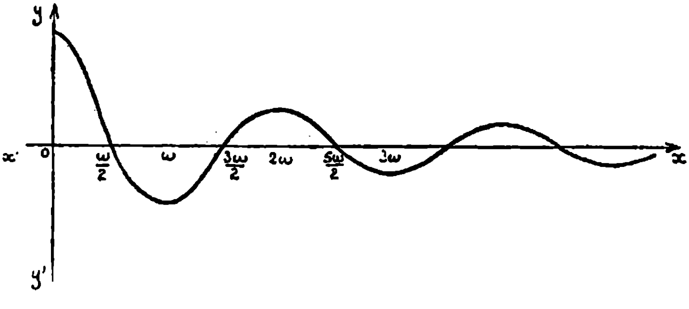
3. HILBERT : « Sur l'Infini », *Acta mathematica*, t. XLVIII, p. 101, 121. voir aussi : *Neubegründung der Mathematik*, p. 163, et *Die Grundlagen der Mathematik*, p. 65.

4. MEYERSON *Loc. cit.*, p. 456.

η. — Ce symbole laisse dans la pensée une incertitude. Si la connaissance ne rencontre jamais le réel, où se trouvent ces « grains de vérité », ces vérités *déjà* absolues (en un sens et sous un aspect) dont parlent Engels et Lénine? Sauf la limite à l'infini, impossible à atteindre, tous les points effectivement atteints par le processus de la connaissance sont entachés non seulement d'approximation, de relativité, mais d'erreur.

C'est pourquoi nous proposerons ici de substituer à la courbe asymptotique telle qu'elle se rencontre le plus fréquemment en mathématiques, par exemple dans l'étude des hyperboles, une courbe asymptotique plus particulière. Sinusoïde amortie, cette courbe tend vers l'axe des x (du réel), après une série indéfinie d'écarts (d'excroissances et de déficiences, d'unilatéralités en deçà ou au delà du réel, d'erreurs par excès ou défaut) allant en diminuant. La courbe cependant coupe l'axe des x en une suite de points qui représentent les « grains de vérité », dont la succession et l'enchaînement objectif — et eux seuls — représentent la croissance vers l'absolu du connaître, ses degrés successifs.

(Mathématiquement, la sinusoïde amortie se déduit de $y = a \cos. \frac{\pi x}{\omega}$ en multipliant chaque ordonnée par e^{-mx}, facteur d'amortissement. La courbe n'est sinusoïde amortie que du côté des x positifs. Les maxima et minima de y ont une expression générale de la forme $(-1)^{n} q^{\frac{n}{2}} y^{o}$, avec $y^{o} = a\, e^{-mx^{o}} \cos \frac{\pi x^{o}}{\omega}$ et $y = e^{-2m\omega}$. Leurs valeurs absolues forment une progression géométrique décroissante de raison $\sqrt{q} = e^{-m\omega}$ et tendent vers o. La courbe a donc la forme suivante :



La courbe représente la pensée procédant par approximations successives, par erreurs relatives, et s'approchant d'un réel qu'elle n'atteint qu'à l'infini. Cependant, les points $\frac{\omega}{2}$, $\frac{3\omega}{2}$, etc., représentent les « « grains de vérité », que dans son mouvement saisit la pensée, et qui sont déjà — à un certain degré, à une certaine échelle — de la vérité.)

De ce symbolisme, faut-il souligner la déficience ? Il marque mal que le « commencement » théorique de telle ou telle science, n'est pas le commencement historique de la connaissance. Il ne désigne pas bien les *points critiques* dans le développement de la connaissance, et le fait que chaque « point critique » a son originalité historique et théorique : le « miracle grec », la sociologie scientifique, etc. Il n'indique pas le caractère profondément contradictoire de tout le mouvement.

Tel qu'il est, ce symbole apporte cependant une représentation plus satisfaisante.

D'une part, il justifie l'intégration au mouvement de la connaissance et à la théorie *matérialiste* de toutes les « excroissances » : celles de l'idéalisme, celles aussi du matérialisme excessif, brutal et « vulgaire ».

D'autre part, il justifie l'emploi dans la théorie matérialiste du mot : « idée ». Si nous représentons la connaissance par une asymptote du type hyperbolique, nous n'avons jamais le droit de nous placer sur l'axe du réel, de le déterminer, de le nommer. Le réel, la totalité, l'infini, l'absolu restent pour nous de l'indéfini : la pure virtualité du connaître. Ou bien alors nous retombons dans l'hégélianisme ! Mais si le mouvement de la connaissance rencontre le réel — c'est-à-dire saisit « du » réel — nous avons le droit de déterminer, de nommer la totalité de ce réel. L'usage matérialiste des termes : infini, absolu, idée, totalité, prend tout son sens.

Le Vrai est le Tout... Il faut dire de l'absolu qu'il est essentiellement *résultat*... Le besoin de se représenter l'absolu comme sujet amena à formuler ces propositions : Dieu est l'éternel, ou l'ordre moral du monde ou l'amour. Dans de telles propositions, le vrai est précisément posé comme sujet, mais non comme mouvement de ce qui se réfléchit en soi[1]...

---

1. *Phénoménologie*, éd. Lasson, p. 19 et suiv. *Morceaux choisis*, p. 145-146.

L'idée est le concept adéquat, le vrai objectif, le vrai en tant que tel : quelque chose a de la vérité seulement en tant qu'idée... Nous réserverons donc l'expression « idée » au concept objectif, et nous la distinguerons du concept lui-même, et plus encore de la simple représentation. Nous rejetterons à plus forte raison le sens dans lequel l'idée est prise pour quelque chose d'irréel, comme lorsqu'on dit... ce ne sont que des idées... L'idée n'a pas seulement le sens général de l'être véritable, de l'unité du concept et du réel ; elle a encore le sens plus défini de l'unité du concept subjectif et de l'objectivité...

Elle est donc *désir* de dépasser cette séparation, et *processus* vers l'universel concret ; elle est donc *vie*, mais vie qui dépasse ses particularités immédiates, donc aussi bien son intériorité limitée (sa conscience de soi, sa subjectivité) que les bornes de ce qui est pour elle, et devant elle, extérieur. A travers ce processus de la connaissance « qui inclut la *pratique* et la *technique* », l'idée, c'est-à-dire la vérité en tant que processus et développement, atteint le degré de l'idée, c'est-à-dire de la vérité complète[1].

La dialectique n'est pas dans l'entendement humain, mais dans l' « idée, », c'est-à-dire dans la réalité objective. (Lénine.)

Cette partie de la *W. d. L.* et les paragraphes correspondants de la *Petite Logique* sont, d'après Lénine « le meilleur exposé de la dialectique[2] » :

Puisqu'on a obtenu ce résultat que l'idée est l'unité du concept et de l'objectif — le vrai — on ne peut la considérer comme une fin dont il faudrait se rapprocher, mais qui resterait toujours comme une sorte d'au delà... L'objet, le monde objectif et subjectif, doit coïncider avec l'idée[3]...

Les degrés de l'être et de l'essence ainsi que les degrés du concept et de l'objectivité ne sont pas quelque chose d'immobile et de stable, mais se révèlent comme dialectiques, et leur vérité ne consiste qu'en ceci qu'ils sont les moments de l'idée [4].

La connaissance est le processus par lequel la pensée s'approche infiniment et éternellement de l'objet. Le *reflet* de la nature

---

1. Lénine : *Cahiers*, p. 189, sur Hegel, *W. d. L.*, III, p. 236 et suiv., ainsi que *Petite Logique*, sect. 213-215.
2. On trouve ces extraits de la *W. d. L.* dans les *Morceaux choisis*, p. 148-152.
3. *W. d. L.*, III, 238.
4. *Petite Logique*, sect. 213.

dans la pensée humaine ne doit pas être compris d'une façon morte, abstraitement, sans *mouvement*, sans *contradictions*, mais dans le processus éternel du mouvement, de la naissance des contradictions et de leur résolution...

avec cette remarque :

L'idée a en elle l'opposition la plus violente... [L'homme] crée éternellement cette opposition de la pensée et de l'objet et la surmonte éternellement[1].

Θ. — La question a été étudiée dans le livre de P.-M. Schuhl : *Machinisme et Philosophie*, collection Nouvelle Encyclopédie philosophique, Alcan éd., Paris 1938.

En étudiant la formation de la pensée grecque, nous avions eu le sentiment qu'un développement du machinisme aurait été logiquement possible dès l'antiquité. Il semble que le principal obstacle... [fut]... une sorte de « mentalité pré-mécanicienne » ou « antimécanicienne » [écrit M. Schuhl dans son Introduction, et plus loin] : L'abondance de la main-d'œuvre servile (les esclaves) rend inutile la construction des machines ; et l'argument d'ailleurs se retourne, formant un cercle dont l'antiquité ne parvint pas à sortir : car, à son tour, l'absence de machines fait que l'on ne peut se passer d'esclaves. On le peut d'autant moins que, comme l'a montré le commandant Lefebvre des Noëttes, le harnachement antique était tel que la force motrice de l'animal avait un rendement très réduit... (ce qui rendit impossible la meunerie hydraulique, ainsi que la construction de forges ou de fonderies importantes, en raison des difficultés de charroi)... L'existence de l'esclavage... entraîne une hiérarchie pariculière des valeurs, provoquant le mépris du travail manuel... tout ce qui est artisanal ou manœuvrier porte honte et déforme l'âme en même temps que le corps... (selon Platon)... L'ingénieur et l'expérimentateur ne sont pas plus considérés que l'artisan ; la théorie s'oppose à la pratique... Le grand mérite de Pythagore pour Eudême, est d'avoir fait des mathématiques une discipline libérale en les étudiant d'un point de vue immatériel et rationnel... Le plus grand des ingénieurs antiques, Archimède, n'arriva pas à se rendre compte luimême de la légitimité de ses travaux de mécanique. (*Loc. cit.*, *passim*).

Cf. dans le même ouvrage, sur la réhabilitation du travail, de la pratique, de la technique, d'intéressantes indications :

Au XIV[e] et au XV[e] siècle... [on a] recours, dans une plus large mesure, aux machines, à la force du vent et surtout à celle de

1. LÉNINE : *Cahiers*, p. 185.

l'eau, qui sert non plus à broyer les grains au moulin banal, mais aussi à fouler les draps, à préparer le tan, à fabriquer le papier, à mouvoir les martinets des forges, à assécher les galeries des mines, à actionner les souffleries... D'ailleurs, la science pénètre peu à peu à l'intérieur de toutes ces pratiques purement mécaniques... Bernard Palissy [enseigne que]... « les arts auxquels sont requis compas, reigles, nombres, poids et mesures, ne doyvent estre appellez méchaniques ». (Ce terme, en effet, avait alors un sens opposé à *noble*, *libéral*, comme on peut le voir encore dans le Dictionnaire de Richelet en 1680)... Il se produit alors un véritable retour à Archimède ; déjà Léonard de Vinci... proteste contre le discrédit de la mécanique... Aristote opposait les progrès de la science pure à la stagnation des routines, François Bacon adopte l'attitude opposée et déclare : « Tout ce qui est digne d'être est digne d'être connu ». John Locke se fera l'écho de cette protestation qui annonce déjà Diderot... Descartes... ne se contente point d'étudier les machines simples et de créer une mécanique ; il fait le plus grand cas des artisans qu'il emploie... il pensa même à créer une école d'arts et métiers... Le mot *mécanique* perd ainsi peu à peu sa valeur péjorative[1].

ι. — Sur la dialectique en général, textes très nombreux de Hegel, en particulier dans les *Morceaux choisis*, toute la 3e section (p. 66 à 143) et la 4e section (p. 144 à 164).

Plus spécialement, les textes suivants des *Cahiers* de Lénine :

L'ensemble de tous les aspects du phénomène, du réel, et leurs rapports mutuels, voilà de quoi se compose la vérité. Les rapports (= transitions = contradictions) des concepts = contenu de la logique... La dialectique des choses produit la dialectique des idées, non inversement. (Hegel a génialement pressenti la dialectique des choses (des phénomènes, de l'univers, de la nature) dans la dialectique des concepts).

Cet aphorisme devrait s'exprimer plus populairement, sans employer le mot dialectique ; par exemple ainsi : dans le changement, le rapport de *tous* les concepts, dans l'identité de leurs contradictions, dans les transitions... Hegel a génialement pressenti un rapport correspondant des choses, de la nature [2].

Le fragment qui suit est selon Lénine[3] une esquisse de la dialectique, intéressante, claire, importante.

A propos de n'importe quel objet — le monde, le mouvement, un point, etc. — on montre qu'une certaine détermination lui est

1. P.-M. Schuhl : *Loc. cit.*, passim.
2. Lénine : *Cahiers*, p. 186.
3. Lénine : *Cahiers*, p. 206.

propre. Par exemple, on montre la finitude dans l'espace et dans le temps, l'être dans *cette* place, la négation absolue de l'espace ; puis on montre que la qualité exactement contraire lui appartient également : l'infinitude dans le temps et l'espace, le non-être dans cette place, le rapport avec l'espace et par là la spatialie[1]...

Ni la négation nue, ni la négation vaine, ni la négation sceptique, ni l'hésitation, ni le doute, ne sont caractéristiques et essentiels dans la dialectique, — qui, bien entendu, contient en elle un élément de négation et même le contient comme élément le plus important, mais c'est la négation en tant que moment de la liaison, moment du développement qui maintient le positif... Par rapport aux choses simples et primitives, aux premières affirmations positives, le « moment dialectique » — c'est-à-dire la méthode scientifique — exige que l'on indique la *différence*, la connexion, la transition. Sans cela, l'affirmation positive est incomplète, immobile, sans vie.

Par rapport au second terme, le terme négatif, le « moment dialectique » exige que l'on indique l'*unité*... De l'affirmation à la négation, — de la négation à l'unité avec l'affirmé — sans cela la dialectique deviendrait négation nue, jeu, ou scepticisme[2]...

L'antidialectique est due « à un défaut de la pensée qui ne confronte pas ses idées ». Cela arrive lorsque « la pensée formelle érige l'identité en loi, laisse les contradictoires... l'un en dehors de l'autre », de sorte qu'ils « apparaissent dans la conscience sans contact mutuel[3].

K. — On déclare que le nécessaire est seul intéressant pour la science et que l'accidentel lui est indifférent.

Serait donc seul intéressant ce qu'on peut amener sous les lois, donc ce qu'on connaît ; le reste, ce qu'on ne connaît pas, serait indifférent et négligeable. Mais alors toute science s'arrête, car elle doit précisément étudier ce que nous ne connaissons pas !...

Le déterminisme incorporé dans la science matérialiste française cherche à se débarrasser du hasard en le niant. Avec ce genre de nécessité, nous ne sortons pas de la théologie... Cette prétendue nécessité reste une phrase vide, et le hasard reste ce qu'il était... ; il n'est pas expliqué à partir de la nécessité, c'est plutôt la nécessité qui se dégrade jusqu'à ne produire que de l'accidentel.

1. D'après Hegel, *W. d. L.* III, 337.
2. *Cahiers*, p. 208.
3. *Ibid.*, p. 209.

Contre ces conceptions Hegel[1] avança ces propositions jusqu'alors inouïes :

— L'accidentel a une raison d'être, précisément parce qu'accidentel — et cependant il n'en a pas, parce qu'accidentel !

— L'accidentel est nécessaire, et la nécessité elle-même se détermine comme hasard, de telle sorte que ce hasard est aussi et plutôt la nécessité absolue.

Et Engels[2] poursuit en montrant que la science — celle de son temps — ignora ces propositions hégéliennes, *sauf Darwin* qui les retrouva ou les appliqua en faisant « dans son ouvrage sensationnel la part de l'accidentel ». Ce sont des variations infimes, accidentelles, à l'intérieur de l'espèce qui obligèrent Darwin à « mettre en question le fondement de la biologie », la notion d'espèce fixe. Il s'ensuit que :

L'accidentel jette par-dessus bord la vieille notion de nécessité ; la maintenir signifie dicter arbitrairement à la nature une décision qui se contredit elle-même ainsi que le réel — nier toute nécessité interne dans la nature vivante — et proclamer le hasard chaotique comme seule loi de la nature[3]...

Sur cette question si difficile, on peut peut-être apporter les suggestions suivantes :

a) La connaissance brise la totalité du réel, nécessairement, en fragments isolés, séparables momentanément par l'intelligence (analytique). Chacun de ces fragments, considéré en lui-même, présente un *déterminisme* (physique, chimique, biologique, etc.).

b) Au niveau de chaque déterminisme provisoirement consolidé par la pensée (l'entendement) le reste de l'univers — négligé à son profit — se manifeste comme *contingence.* Et comme le dit Engels, c'est le fait contingent, accidentel par rapport au déterminisme connu et consolidé comme tel par l'entendement, qui stimule la connaissance et l'empêche de s'arrêter.

c) Ce déterminisme et cette contingence retrouvent leur unité dans un élargissement de la perspective, dans une nouvelle recherche, donc dans un effort vers la totalité et la nécessité.

d) Mais alors, au niveau supérieur, la totalité et la nécessité n'apparaissent pas comme rigides ; la nécessité se manifeste comme totalité de hasards.

1. *Logique*, III, 2.
2. Engels : *Op. cit.*, 267.
3. *Ibid.*

Le hasard serait ainsi la notion rationnelle et la vérité de la contingence, de même que la nécessité serait la vérité du déterminisme.

Les recherches de « déterminisme statistique » se situeraient entre les deux plans, celui du déterminisme ordinaire et consolidé par l'entendement — celui de la nécessité comme totalité de hasards.

Selon Hegel, la contingence n'est qu'un simple moment posé dans la sphère extérieure du concept, et « la tâche de la science consiste à s'élever au-dessus de l'être contingent » et aussi à « saisir la nécessité cachée sous l'apparence de l'être contingent »; par conséquent, la contingence est un moment imparfait, et la réalité est nécessité[1]. En même temps, la contingence, en tant que réalité immédiate, découvre la possibilité réelle d'autre chose, et se montre donc *condition*, de telle sorte que, par le mouvement du concept, elle est comme « brisée » et « destinée à se consumer ».

Au niveau supérieur, la contingence se dépasse, encore qu'elle soit essentielle comme « circonstance », comme « condition ». La nécessité apparaît, mais la contingence réapparaît — dépassée — comme accident ; et « la substance est ainsi la totalité des accidents[2] ».

Il semble que ces textes s'éclaircissent si l'on distingue nettement :

a) Le degré de l'entendement, qui analyse, qui sépare le *déterminisme* (le concept acquis) et la contingence ;

b) Le degré de la raison, qui atteint la chose (la notion, la substance même) dans sa *nécessité*, comme totalité *de hasards*.

On comprend ainsi comment le mouvement de la pensée retrouve le mouvement des choses, comment la nécessité logique retrouve la nécessité de la nature, dans sa richesse, dans sa variété.

γ. — Dans la nature, et d'une façon précise pour chaque cas particulier, les changements qualitatifs ne peuvent avoir lieu que par l'adjonction quantitative de matière ou de mouvement (ou comme on dit, d' « énergie »).

Quand nous transformons le mouvement mécanique en chaleur et vice versa, la qualité change, mais la quantité reste la même, dira-t-on.

Certes, mais le changement de la forme du mouvement res-

1. Cf. *Petite Logique*, sect. 145, et *Morceaux choisis*, p. 133.
2. *Petite Logique*, sect. 147 et suiv.

semble au vice selon Heine ; chacun est vertueux pour son propre compte ; cependant, pour être vicieux, il faut être au moins deux ! — Le changement de forme du mouvement est toujours un processus qui suppose au moins deux corps. L'un perd une quantité déterminée de mouvement d'une certaine qualité (par exemple, chaleur) et l'autre reçoit une quantité déterminée de mouvement d'une qualité différente (mouvement mécanique, énergie électrique). Qualité et quantité se correspondent donc avec réciprocité...

Les mêmes qui ont décrié jusqu'ici la transformation de quantité en qualité comme du mysticisme et de la métaphysique transcendantale, déclareront peut-être maintenant que c'est très simple et très connu, et qu'ils l'appliquent depuis longtemps.

Pourtant, exprimer pour la première fois une loi générale du développement de la nature, de la société et de la pensée — la donner dans sa forme universelle — cela reste un fait d'importance historique ...

La déterminabilité, c'est-à-dire la négation (*omnis determinatio est negatio*).

s'est identifiée avec l'être. . C'est la *limite*. L'autre être... est un moment inhérent. Le quelque chose est par sa qualité d'abord fini puis variable [2]...

Ces choses sont, mais la vérité de leur être est leur fin ;... l'être de la chose finie est d'avoir en tant que son être interne le germe de sa disparition ; l'heure de sa naissance est l'heure de sa mort [3].

Remarquer comment Lénine laisse, en grand réaliste, de côté les réflexions désabusées et fort « existentialistes » de Hegel sur la « tristesse de la finitude[4] ».

Dans les ouvrages de méthodologie scientifique écrits par des mathématiciens ou des physiciens, on insiste beaucoup sur ce fait que la science ne commence qu'avec la mesure. Une phrase célèbre de lord Kelvin, prononcée alors qu'il n'était encore que William Thompson, est caractéristique à cet égard : « Dites-vous bien que tant que vous n'avez pu mesurer un phénomène... etc. » On peut citer comme démonstratif de cette assertion les progrès que Lavoisier a fait faire à la chimie

1. ENGELS : *Op. cit.*, 286-290. Sur la qualité, cf. *Morceaux choisis*, p. 109-110.
2. Extraits de *Petite Logique*, sect. 89 et suiv.
3. *W. d. L.*, II, 137, et *Cahiers* de LÉNINE, p. 125.
4. Sur la mesure, etc., cf. *Morceaux choisis*, p. 217 et suiv.

en introduisant le point de vue *quantitatif* dans une science qui, par définition presque, ou une pratique immémoriale, ne s'occupait que des qualités des corps.

Mais la question se pose de savoir si l'on n'est pas allé trop loin dans cette voie. Déjà Claude Bernard avait bien montré que la science biologique pouvait véritablement porter le nom de « science » bien qu'elle ne fût pas capable encore de mesurer les phénomènes considérés et il avait montré le danger d'une application « automatique » des méthodes de raisonnement mathématique aux phénomènes des êtres vivants. Il apparaît que, dans ces sciences tout au moins, on a continué dans la voie qu'il avait tracée. La *qualité* est même réapparue dans leur domaine durant ces dernières années : les sécrétions internes ou hormones, les phénomènes d'allergie de von Pirquet, d'anaphylaxie de Ch. Richet, la production des anticorps (antitoxiques et antimicrobiens), sont des phénomènes faisant appel à des modifications physico-chimiques si infinitésimales que la qualité entre en jeu de toute évidence, et qu'il semble même y avoir souvent un « bond », une transformation brusque. (Citons encore les phénomènes de *catalyse* qui ont pris en chimie industrielle autant d'importance qu'en chimie biologique.)

Cette réhabilitation de la qualité ne pouvait pas ne pas être exploitée par les tenants plus ou moins avoués (et plus ou moins conscients) de l'idéalisme métaphysique.

En fait, cela montre seulement une fois de plus, — et du dedans, c'est-à-dire dans le mouvement de la science — que cette science est maintenant mûre pour son élaboration dialectique, qu'elle l'attend, qu'elle l'exige.

μ. — Je vous accorde volontiers qu'il y a des détails absurdes dans la philosophie hégélienne de la nature ; cependant, sa *véritable* philosophie de la nature se trouve dans la 2ᵉ *partie* de sa *Logique*, dans la doctrine de l'essence, noyau véritable de toute la doctrine. La théorie scientifique moderne de l'interaction des forces naturelles n'est qu'une expression, ou plutôt une preuve, de la dialectique hégélienne de la cause et de l'effet [1]...

C'est donc de l'histoire de la nature et de celle de la société que l'on tire les lois de la dialectique... Elles sont développées par Hegel comme lois de la pensée seulement. La seconde [inter-

1. Lettre de MARX à F.-A. Lange, 29 mars 1865, citée par RIAZANOV, introd. aux inédits d'ENGELS, *op. cit.*, *Marx-Engels Archiv*, II, p. 126.

pénétration des opposés] remplit la seconde partie, de beaucoup la plus importante de sa *Logique*[1].

Plus particulièrement, la dialectique étudie l'opposition de la chose-en-soi, de l'essence, du substrat, de la substance, avec le phénomène, l'être-pour-les-autres. Aussi, ici nous trouvons un passage, une transition de l'un en l'autre. L'essence apparaît ; l'apparence est essentielle ; la pensée humaine approfondit infiniment en allant de l'apparence à l'essence, puis, pour ainsi parler, de l'essence superficielle à l'essence du second degré, ét *sans fin*.

Au sens propre, la dialectique est donc l'étude de l'opposition dans l'essence des choses.

Non seulement, les apparences sont passagères, mobiles, séparées seulement par des limites conditionnées — mais aussi les essences[2].

L'être est l'immédiat. Puisque la connaissance veut connaître la vérité — ce que l'être est en soi et pour soi — la connaissance *ne s'arrête pas* à l'immédiat et à ses déterminations, mais *va plus loin* à travers elles dans l'hypothèse que *derrière* cet être il y a encore autre chose... Cette connaissance est médiée, car elle ne se trouve pas immédiatement chez et dans l'essence, mais commence par un autre — l'être — et doit parcourir un chemin préliminaire, le chemin qui va au delà de l'être ou plutôt le chemin qui va dans ses profondeurs... Mais ce mouvement est celui de l'être lui-même[3].

Dans l'inessentiel, dans l'apparence, il y a le moment du non-être ;

C'est-à-dire, que l'inessentiel, l'apparent, le superficiel disparaît plus souvent, n'est pas aussi « solide », aussi ferme que l'essence.

Exemple : le mouvement du fleuve — l'écume en haut, les courants profonds en bas.

Mais l'écume aussi est expression de l'essence[4].

Les déterminations qui distinguent l'apparence de l'essence sont les déterminations de l'essence elle-même... c'est-à-dire que l'immédiateté de l'être (constaté, perçu) dans l'apparence, se transforme aussitôt en « immédiateté du non-être ». (Ici, l'on doit rappeler que, pour Hegel, l'essence hors des apparences et phénomènes n'est qu'un « désert »...)

---

1. ENGELS, *op. cit.*, p. 284.
2 LÉNINE, notes sur l'*Histoire de la philosophie* de HEGEL, *op. cit.*, p. 182.
3. HEGEL : *W. d. L.*, II, 3 et suiv., et LÉNINE : *Cahiers*, p. 138. Cf. aussi *Petite Logique*, par. 112, et *Morceaux choisis*, p. 120 et suiv.
4. LÉNINE : *Ibid.*, p. 138.

L'apparence disparaît, mais sa disparition comme son apparition manifestent l'essence, « sont des moments de l'essence ». L'apparence est l'essence dans *une* de ses déterminations, dans un de ses aspects ou moments. L'apparence est *reflet* de l'essence. Lorsqu'elle nie un de ses moments, l'essence s'affirme ; elle se révèle donc en se dissimulant tour à tour sous une de ses manifestations. La *réflexion* qui « est d'habitude comprise dans son sens subjectif » va *objectivement* au delà de chacun de ces *reflets* de l'essence, pour atteindre celle-ci dans le mouvement lui-même par lequel elle se manifeste.

« Ainsi l'apparence est le phénomène », c'est-à-dire ce que les philosophes sceptiques ou idéalistes nomment avec mépris le phénomène, dans lequel ils mettent toute la richesse du monde, pour ensuite en nier l'objectivité [1]

Le monde phénoménal et le monde essentiel sont chacun le tout de l'existence ; l'un devrait n'être que l'existence reflétée — l'autre, l'existence immédiate ; mais chacun se continue dans son autre ; chacun à en lui-même essentiellement le moment de l'autre. Ce qui est le fonds ici c'est que le monde des phénomènes et le monde en soi sont des *moments* de la connaissance de la nature par l'homme, des degrés... Le transfert du monde en soi de plus en plus loin des phénomènes, voilà ce qu'on ne voit pas jusqu'ici chez Hegel [2].

Les tendances générales et nécessaires du capital doivent être distinguées de leurs apparences... Il est clair que l'analyse de la concurrence n'est possible que quand la nature interne du capital est comprise, exactement de la même façon que le mouvement apparent des corps célestes n'est intelligible que lorsque leur mouvement réel, insaisissable par les sens, est connu [3].

v. — Tout est *syllogisme*, universel qui par la particularité est uni à la singularité ; mais bien entendu les choses ne sont pas des touts composé de trois propositions [4]

Sur le syllogisme de la connaissance, cf. texte déjà cité, cahiers, p. 176.

La subjectivité « rompt dialectiquement sa limite, et par le syllogisme se déploie en objectivité[5]. « Très profond. » (Lénine.)

---

1. Cf. *Cahiers*, p. 138-141.
2. Lénine : *Cahiers*, p. 155.
3. Marx : *Kapital*, I, 164.
4. *W. d. L.*, II, p. 126, et *Cahiers*, p. 173.
5. Hegel : *W. d. L.*, II p. 360.

La subjectivité (ou le concept) et l'objet sont donc *les mêmes et pas les mêmes*[1], car : « il est vicieux de regarder l'objectif et le subjectif comme une opposition solide et abstraite ; les deux sont dialectiques[2] ». (Hegel.)

ξ. — Citons ici l'un des plus fameux et des plus importants textes de Hegel :

« Dépasser » et le « dépassé » est un des plus importants concepts de la philosophie ; c'est une détermination fondamentale qui revient partout, dont il faut saisir le sens avec précision, et qu'il faut en particulier distinguer du néant. Ce qui se dépasse ne devient pas pour cela néant ; le néant est l'*immédiat ;* un terme dépassé est par contre *médié ;* il est un non-étant, mais en tant que *résultat* né d'un être ; il a donc encore en lui la détermination dont il provient.

« *Aufheben* » a dans la langue deux sens ; ce mot signifie « garder », « conserver » — et, en même temps, « faire cesser », « mettre fin à... » ...Le terme dépassé est, en même temps, quelque chose de conservé qui a seulement perdu son existence immédiate, n'est pas pour cela détruit[3].

La négativité qui naît d'être considérée constitue le *tournant* dans le mouvement du concept... La seconde négation, ou négation de la négation, est ce dépassement de la contradiction... moment le plus intérieur et le plus objectif de la vie et de l'esprit[4].

π. — Hegel ne les compte pas, puisqu'il ne s'agit que d'une analyse du devenir — la plus haute analyse, l'emploi le plus haut de l'entendement rationnel.

Engels formule *trois* lois dialectiques : transformation de quantité en qualité, et réciproquement — interpénétration des opposés — négation de la négation[5].

Dans son petit livre bien connu, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, Staline ajoute à ces lois d'Engels le principe ou la loi de l'interdépendance universelle, de sorte qu'il formule *quatre* lois dialectiques, en les présentant d'ailleurs d'une façon un peu différente d'Engels (interdépendance universelle) devenir universel, — interpénétration des opposés, conflits, contra-

---

1. Lénine : *Cahiers*, p. 177.

2. Hegel : Sur le syllogisme concret de l'action et de la vie, cf. *Cahiers*, p. 189, p. 191, p. 200 (avec l'intégration au matérialisme dialectique de l'idée du bien, p. 199).

3. *W. d. L.*, I, p. 110 et suiv.

4. Sur la *négativité* dans le dépassement, cf. *W. d. L.*, III, p. 343, et *Cahiers*, p. 210.

5. *Op. cit.*, p. 200.

dictions internes — bonds, transformations de quantité ou qualité).

Ces différences montrent que la question des lois dialectiques reste une question *ouverte.*

Nous ajoutons ici aux lois précédentes celle du *développement en spirale* (qui correspond d'ailleurs à la « négation de la négation » engelsienne, mais en précise le sens).

Le matérialisme dialectique enveloppe les thèses du mouvement *linéaire* (évolutionisme banal) et du mouvement *circulaire* (répétition, retour éternel du même). Il dépasse ces schémas limités en proposant le schéma du développement en spirale — précisément pour représenter le *dépassement* réel.

Le développement en spirale semble indiqué par Hegel (*W. d. L.*, III, 351), encore que ce soit plutôt un processus circulaire — un « cercle fait de cercles » — qu'il désigne .

Le schéma de la spirale ne montre pas bien l'approfondissement de l'ancien dans sa répétition (apparente) à la phase supérieure[1].

1. Cf. Lénine, fragment publié à la suite de *Matériatisme et Empiriocriticisme*, p. 330, et *Cahiers*, p. 205, etc.

BIBLIOGRAPHIE

Les principaux ouvrages utilisés pour le tome premier de « *A la lumière du matérialisme dialectique* » sont :

MARX : *OEuvres philosophiques* (trad. Molitor, 7 volumes).
Capital (préface à la 2e édition).
Contribution à la critique de l'économie politique (éd. Giard).
Morceaux choisis (Gallimard, 1934).

ENGELS : *Feuerbach* (Ed. Sociales).
Anti-Dühring (éd. Costes).

HEGEL : *Wissenschaft der Logik* (*Grande Logique*).
Petite Logique (*Logique de l'encyclopédie*), trad. Vera.
Phénoménologie de l'esprit (éd. Lasson).
Morceaux choisis (trad. Guterman et Lefebvre).

LÉNINE : *Matérialisme et Empiriocriticisme*, t. XIII, des *OEuvres complètes*. (E.S.I., 1928, Editions Sociales, 1946).
Cahiers sur la dialectique (trad. Guterman et Lefebvre, Gallimard).

Auxquels il convient d'ajouter :

HÉRACLITE (fragments traduits par Solovine). PLATON (*Sophiste* et *Parménide*, ce dernier avec les savants commentaires de M. Jean WAHL). ARISTOTE (notamment tout l' « Organon »). Divers textes des *Stoïciens* (sur le syllogisme hypothétique). DESCARTES (*Passim*). KANT (*Crit. de la raison pure*, notamment toute la théorie des catégories et la « *déduction transcendentale* »), etc.

On sait que l'œuvre philosophique et romanesque de DIDEROT contient d'admirables mouvements dialectiques. Certains articles de l'*Encyclopédie* (comme : *abstrait*, *abstraction*, etc.) qui n'ont pas été écrits par Diderot, mais furent inspirés ou revus par lui, apportent des indications intéressantes.

Les ouvrages suivants sur la dialectique ont été consultés :

ADORATSKY : *Dialectical Materialism* (trad. du russe), New-York, 1934.

ADLER : *Dialectic*, New-York, 1927.

J. COHN : *Theorie der Dialektik*, Leipzig, 1923.

CONZE : *Der Satz vom Widerspruch* (Berlin, 1931).
Introd. to dial. Mat. (Londres, 1936).

FRANCK : *Log. Empirismus in der Phil. der U.R.S.S.* (Paris, 1935).

GOSLOVSKY : *Technic of Controversy*, New-York, 1928.

HORKHEIMER : *Der neueste Angriff auf die Metaph.* (*Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937).

K. KORSCH : *Leading principles of marxism ; a restatment.* New-York).

H. LEVY : *A Phil. for a Modern Man*, Londres, 1938.

Marxism and modern thought (recueil traduit du russe, New-York, 1935).

MAX RAPHAËL : *Introd. à la théorie de la connaissance de la dialectique concrète.* (Trad. française sous le titre : *Théorie marxiste de la connaissance*, Gallimard.)

SHIROKOV : *Manuel* (traduit du russe avec une introd. par J. Lewis, London, 1937).

SAUERLAND : *Der Dial. Materialismus* (Berlin, 1932).

STALINE : *Matérialisme historique et matérialisme dialectique.*

auxquels il convient d'ajouter :

A la Lumière du marxisme, recueil d'articles. (Paris, E. S. I.).

Encyclopédie française, t. I, sections A et B, « Logique », article de M. Rey.

A. KOJEVE : « Commentaires sur Hegel » (parus dans *Mesure*).

PRENANT : *Biologie et marxisme* (Paris, E. S. I.).

La plupart des ouvrages ci-dessus mentionnés (de valeur extrêmement inégale), ont été communiqués par M. Norbert Guterman, de New-York, à l'auteur.

D'autres ouvrages traitant les problèmes que tente de résoudre le tome premier, et qui ont été cités ou peuvent être consultés utilement, sont :

Les divers *Traités de logique*, de MM. Canguilhem et Planet, Goblot, Liard, Luquet, Rabier, ainsi que la *Logique de Port-Royal.*

De nombreux fascicules des *Actualités scientifiques* (par Gonseth, Reichenbach, Cavaillès, etc.).

BACHELARD : *Nouvel Esprit scientifique.*

BERKELEY : *Œuvres*, mais surtout *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs.*

BOUTROUX : *Contingence des lois de la nature.*

BRUNSCHVIGG : *Modalité du jugement.*
Etapes de la philosophie mathématique.
Introd. à la vie de l'esprit.

COMTE (Aug.) : *Cours de philosophie positive* (et LÉVY-BRUHL : *La Philosophie d'Auguste Comte.*)

EDDINGTON : *Nouveaux Sentiers de la Science.*

GOBLOT : *Essai sur la classification des sciences.*

HUSSERL : *Logische Untersuchungen.*

LACHELIER : *Fondement de l'induction. — Etudes sur le syllogisme.*

MACH : *Connaissance et Erreur.*

MEYERSON : *Identité et Réalité.*
Le Cheminement de la pensée.

STUART MILL : *Système de logique inductive et déductive.*

PAULHAN : *Analystes et esprits synthétiques.*

REICHENBACH : « *Logistic empirism in Germany and the present state of its Problems* » (*Journal of Phil.*, mars 1936).

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III. — *Logique formelle.*

CHAPITRE IV. — *Logique concrète (dialectique.)*

Achevé d'imprimer le 12/10/1970
Imprimerie Sérifloc - 75, rue de l'Abbé-Groult, Paris
Dépôt légal 4 trimestre 1970 N° 107

Editions Anthropos
Dépôt légal 4 trimestre 1970 N° 119